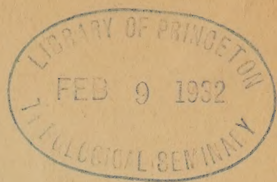


Grundprobleme in Hume.

Vortrag

von

Prof. Dr. **J. H. W. Stuckenberg,**

nebst der dabei stattgehabten Diskussion.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1887.

Grundprobleme in Hume.

Vortrag,

gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin
am 28. Februar 1885
von **J. H. W. Stuckenberg.**

Die vielen Veranlassungen in unserer Zeit sich eingehend mit Hume zu beschäftigen, erklären die Wahl meines Themas. Wird in Deutschland ein Vortrag über diesen Gegenstand angekündigt, so denkt man wohl zuerst an die historische Bedeutung, die Hume durch seinen Einfluss auf Kant gewonnen und man erwartet eine Besprechung des Verhältnisses des Kriticismus zu Humes Skepticismus, oder wenigstens, dass in der Untersuchung das Hauptgewicht auf den Causalbegriff gelegt werde. Er hat aber noch andere Beziehungen, die ihn für uns wichtig machen. So bildet er den Abschluss des Lockeschen Empirismus, indem er die Anklänge der Spekulation, die sich noch in Locke und Berkeley finden, ausscheidet und die sensualistischen Grundsätze auf die Spitze treibt. Auch hat er auf seine Nachfolger in der Philosophie einen bedeutenden Einfluss geübt. Adamson sagt, dass Hume die Probleme der Psychologie und der Erkenntnisstheorie als identisch betrachtete, und dass dies das Charakteristische der englischen Schule der Philosophie sei.*)

Die Engländer sind sehr geneigt Hume als ihren grössten, viele auch wohl als ihren letzten Philosophen zu betrachten. Hume rühmt England als zu seiner Zeit den andern Ländern in der Philosophie voraus. Diesen Vorrang hat es wohl deshalb nicht behauptet, weil auf seinem skeptischen Standpunkte eine Weiterentwickelung nicht möglich war. In der Gegenwart ist sein Einfluss in England, besonders in den Naturwissenschaften, gross; in der Philosophie und besonders in der Psychologie findet man auch viele Anklänge an ihn. Aber nicht nur in England, sondern auch auf dem Continent beschäftigt man sich viel mit diesem Philosophen.

---

*) Art. Hume in der Encyclopaedia Britannica.

Die historische Bedeutung Hume's hat freilich einen sachlichen Grund. Der empirische Standpunkt hat ja seine berechtigte Sphäre, wird aber leicht vom gewöhnlichen Verstande als der allein richtige betrachtet und als Grund der Fortschritte der letzten Jahrhunderte bewundert. Die historische Entwickelung wird als Beweis der Richtigkeit des Empirismus angesehen. Das englische Sprichwort macht den Erfolg zur Probe des Werthes: „Success is the test of merit".

Da jetzt die Philosophie meist in ihrer Geschichte studirt wird, ist es schwer sich rein sachlich mit einem Philosophen wie Hume zu beschäftigen. Wird er als consequenter Entwickler von Locke und als Vorläufer Kants betrachtet, so übersieht man leicht, dass es bei Locke Andeutungen giebt, die Hume gänzlich vernachlässigt; und in Beziehung auf Kant wirft sich immer die Frage auf, ob er Hume richtig verstanden und seine Probleme gelöst habe.*) Viele beurtheilen Hume entweder durch Locke oder durch Kant's Kritik und Prolegomena; leider geht es ihm aber, sogar in England, wie vielen andern Philosophen: er wird mehr bewundert oder getadelt als gründlich studirt.

Meiner Betrachtung lege ich hauptsächlich seine Abhandlung über die menschliche Natur, „A Treatise on Human Nature", zu Grunde, und zwar das erste Buch, dessen Gegenstand der Verstand ist. Das zweite, von den Leidenschaften, kommt hier nicht in Betracht. Sein späteres Werk, „Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes"**), ist weder so vollständig noch so gründlich, obwohl literarisch mehr vollendet. Grossentheils ist es eine Wiederholung des ersten bedeutenderen Werkes, mit Weglassung langer Abschnitte und mit Abschwächung der Folgen einzelner Grundsätze der grossen Abhandlung, Grundsätze, die er aber nie verworfen oder widerrufen hat. Da es uns hier um die Grundprobleme zu thun ist, die nur im ersten Werke vollständig entwickelt sind, so beziehe ich mich meistens, doch nicht ausschliesslich, auf seine bedeutendste philosophische Leistung.***)

---

*) Eine Frage, die G. H. Stirling neulich im „Mind" erörtert hat. Er behauptet Kant habe Hume richtig verstanden, aber das Problem der Causalität nicht gelöst.

**) „Enquiry concerning Human Understanding".

***) T. H. Greene, der gründlichste unter den neueren Hume-Forschern, stellt seine „Treatise" philosophisch auch viel höher als seine „Enquiry". In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Treatise sagt Greene, dies Werk sei »intrinsically the best representation of his philosophy. . . Our concern has been with him as the exponent of a philosophical system, and therefore specially with that statement of his system which alone purports to be complete, and which was written when philosophy was still his chief interest, without alloy from the disappointment of literary ambition. Anyone who will be at the pains to read the ‚Inquiries' alongside of the original ‚Treatise' will find that their only essential difference from it is in the way

Schon im Titel dieses Buches wird sein Standpunkt angegeben. Hume sagt da, das Buch sei ein Versuch in moralischen (geistigen) Untersuchungen die experimentelle Methode des Urtheilens einzuführen. Also nicht ein Urtheilen auf experimenteller Grundlage oder die Anwendung der Logik auf die Ergebnisse der Erfahrung, sondern das Urtheilen selbst soll nach experimenteller Methode stattfinden. Er will damit sagen, dass wir in der Beobachtung, in dem Experiment, oder in der Wahrnehmung überhaupt, die Norm des Denkens haben. Die Erfahrung gibt nicht blos das Material zum Nachdenken, sondern auch die Form; sie lehrt uns also das Denken. Wollen wir mit unserm Denken über die Erfahrung hinaus, dann bleibt uns nur die Fiktion. Reines Denken als Mittel der Wahrheit gibt es nicht. Der Verstand fängt seine Thätigkeit mit Wahrnehmungen an, lernt von ihnen die Gesetze für die Verbindung der Vorstellungen, und so lange es ihm um Wahrheit zu thun ist, verlässt er die Wahrnehmungen und die Combinationen, die daraus entstehen, nicht. Der Grund unseres Denkens, sofern er nicht direkt in der Wahrnehmung gegeben, ist die Gewohnheit, welche durch die Beobachtung gebildet wird, und wir schliessen nach dem Gesetz der Association, welches aus der Beobachtung stammt.*)

Der Zweck, den Hume im Titel seines Buches angibt, ist der Schlüssel zu seiner Philosophie. Er ist ein zu consequenter Denker um das Ziel, welches er sich gesetzt, zu verfehlen. Ich werde nun genauer untersuchen, wie er die experimentelle Methode des Denkens begründet und anwendet.

Man könnte alle Probleme in Hume in eins als das fundamentalste zusammenfassen: Wie verhält sich das Denken zu unsern Wahrnehmungen? Es gibt aber noch andere Probleme, die damit zusammenhangen, deren Betrachtung auch wichtig ist. Als die wichtigsten der Grundprobleme betrachte ich 1. Das allgemeine Problem über das Verhältniss des Denkens zum Wahrnehmen; 2. Das Verhältniss des Begriffes zur Vorstellung; 3. Die Ursachlichkeit.

Schon in der Einleitung sagt er, dass die Erkenntniss des Menschen die einzige Grundlage für alle andere Erkenntniss sei, und dass die Beobachtung und Erfahrung die einzige Grundlage für die Erkenntniss des Menschen bilde. Nie, sagt er, können wir über die Erfahrung hinaus.

In der Abhandlung selbst, da doch der menschliche Verstand der Gegenstand der Untersuchung ist, erwartet man eine Kritik

---

of emission. They consist in the main of excerpts from the ‚Treatise‘, rewritten in a lighter style, and with the more difficult parts of it left out.“

*) „Custom, to which I attribute all belief and reasoning“. Treatise, Greene's Ausgabe, 414. „Alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung sind deshalb Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes“. Enquiry, 41, von Kirchmann's Uebersetzung.

des Verstandes oder wenigstens eine genaue Analyse seines Inhalts. Aber anstatt kritisch zu untersuchen was wir im Bewusstsein haben, wie wir dazu kommen und was der Werth desselben sei, fängt er mit einer Voraussetzung an, die seine ganze Philosophie enthält. Gleich hier fällt uns nun auch sein eigenthümlicher Sprachgebrauch auf.

Locke gebraucht Idee für Alles was während des Denkens im Bewusstsein ist.*) Ebenso Berkeley, der aber zuweilen zwischen Idee und Begriff (idea und notion) unterscheidet. Hume rühmt sich aber dem Worte Idee seine ursprüngliche Bedeutung wiedergegeben zu haben. Was Locke Idee nennt, heisst bei ihm Perception und er versteht darunter den ganzen Bewusstseinsinhalt. Diesen Inhalt scheidet er in Impressions und Ideas. Die ersteren sind Eindrücke und die Ideen sind Abdrücke oder Bilder (images) der Eindrücke. Diese Eindrücke können wir Empfindungen nennen, desto eher weil bei Hume so oft das Gefühl die Stelle der Denkthätigkeit einnimmt; oder wir können sie auch mit Wahrnehmung übersetzen. Die Ideen sind nur Abbildungen der Empfindungen. Ich sehe einen Baum und habe eine Wahrnehmung davon; aber jedes spätere Bild des Baumes ist nur eine Abbildung dieser Wahrnehmung; wir nennen sie Vorstellung. Im Gedächtniss und im Denken haben wir es immer mit den Abbildungen der Wahrnehmungen zu thun; eine Vorstellung ist eine erinnerte Wahrnehmung.

Sogleich im ersten Satze seines Buches sagt nun Hume, dass der ganze Bewusstseinsinhalt aus Eindrücken und Vorstellungen bestehe.**) Den Satz, dass wir in unserer Denkthätigkeit nur Wahrnehmungen und ihre Abbilder haben, wiederholt er oft, deutet auf seine Wichtigkeit hin und verwirft durch seine Anwendung Alles was nicht in der Wahrnehmung seinen erwiesenen Ursprung hat. Zeige mir den Eindruck aus dem die Idee stammt, sagt er öfter; wenn man dies nicht kann, so ist es ihm ein Beweis, dass die Idee eine Fiktion ist. Beweisen thut er diesen Satz, der sein ganzes System enthält, nicht; er ist ihm ein Axiom. Ihm besteht der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung darin, dass die erstere stärker und lebendiger als die letztere ist. Unter Wahrnehmungen versteht er alle Sinneseindrücke, Leidenschaften und Gefühle, bei ihrem ersten Erscheinen in der Seele; Vorstellungen („ideas"), sagt er, sind ihre matteren Abbildungen im Denken und Urtheilen.

---

*) Essay, Introduction, 8, erklärt er „Idea". „It being that term which, I think, serves best to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man thinks, I have used it to express whatever is weant by phantasm, notion, species, or whatever it is which the mind can be employed about in thinking."

) „All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call **Impressions and **Ideas**".

Hume unterscheidet weiter zwischen einfachen und zusammengesetzten Wahrnehmungen und Vorstellungen. Die ersteren sind solche, die nicht analysirt werden können; die letzteren bestehen aus Elementen, welche man von einander trennen kann. Ein Apfel ist eine zusammengesetzte Wahrnehmung, von der wir Farbe, Geschmack und Geruch trennen können.

Da Humes Erkenntnisstheorie eigentlich eine entwickelte Wahrnehmungstheorie ist, kommt es vor Allem darauf an genauer zu untersuchen wie er die Wahrnehmung betrachtet. Dass darin schon ein geistiger Faktor liegt, wird gar nicht anerkannt. Ihm ist in ihrer Bildung der Verstand durchaus passiv, welches schon im Wort „Impression“, Eindruck, liegt. Mit den Sinnen nimmt man wahr.*) Nicht nur die Gegenstände nehmen die Sinne wahr, sondern auch ihr Verhältniss zu einander. Alles Urtheilen, sagt er, ist ein Vergleichen. „Sind nun beide Gegenstände und ihr Verhältniss zu einander den Sinnen gegenwärtig, so nennen wir dieses (Vergleichen) eher Wahrnehmen als Urtheilen; auch ist darin keine Thätigkeit des Gedankens oder, richtig betrachtet, irgend welche Handlung, sondern blos eine passive Einlassung der Eindrücke durch die Sinne.“ **) Sind nun die Verhältnisse der Wahrnehmungen zu einander Sinneseindrücke, dann muss man doch mit den Sinnen schliessen. Genau so fasst Hume die Sache auf. Er sagt, „Alles wahrscheinliche Urtheilen ist nichts anders als eine Art von Empfindung.“ ***) Das Gefühl oder die Empfindung nimmt also die Stelle des Denkens ein. Warum nehmen wir eine Vorstellung als wahr an, während wir eine andere als falsch verwerfen? Seine Antwort lautet: „Eine Vorstellung, die wir als wahr annehmen, fühlt anders als eine fingirte.“ †) Er sagt auch: „Wenn ich von einem Princip überzeugt bin, ist es nur eine Vorstellung die mich stärker afficirt. Wenn ich einer Beweisführung vor einer andern den Vorzug gebe, thue ich nichts als nur nach meinem Gefühle die Uebermacht ihres Einflusses zu behaupten.“ ††)

Der Ursprung unserer Eindrücke ist nach Hume zwiefach, nämlich durch die Sinne und die Reflexion. Aber auch durch die letztere kommen wir nicht über die Sinnlichkeit hinweg. Bei Locke hat die Reflexion noch eine intellectuelle Bedeutung, indem daraus Denken, Zweifeln, Glauben, Urtheilen und Wissen stammen. Dies ist aber bei Hume nicht der Fall. Ihm sind die Eindrücke, welche aus der Reflexion stammen, nur Reflexe der Wahrnehmungen, welche

---

*) „These objects discover themselves to the senses“.

**) 376. Wo das Buch nicht angegeben wird, citire ich immer die „Treatise“.

***) „All probable reasoning is nothing but a species of sensation“. 403.

†) 398.

††) 403.

durch die Sinne entstehen. Er sagt ausdrücklich: „Sie folgen den Wahrnehmungen durch die Sinne und stammen aus ihnen“.*) Die Wahrnehmungen durch die Reflexion, sagt er, sind Leidenschaften, Verlangen und Gefühle. Das Nachdenken, welches bei Locke einen Anknüpfungspunkt für die höhere Denkthätigkeit gibt, fällt bei Hume weg. Wenn Locke den Geist mit unbeschriebenem Papier vergleicht, will er damit durchaus die Thätigkeit des Verstandes nicht leugnen, sondern er will nur anschaulich machen, dass es keine angeborenen Ideen gibt. Locke und Kant sind einander viel näher als Hume und Kant.

Eine Wahrnehmung wird als Vorstellung auf zweierlei Weisen wiederholt; zuweilen nämlich mit fast ursprünglicher Stärke und Lebhaftigkeit: dies geschieht durchs Gedächtniss; zuweilen ohne diese Stärke: dies geschieht durch die Einbildungskraft oder Phantasie. Wir besitzen also zwei Wiederholungsfähigkeiten; das Gedächtniss wiederholt aber getreu, während die Phantasie nicht so an die ursprüngliche Wahrnehmung gebunden ist. Warum aber die Phantasie die stärkeren Erinnerungen nicht eben so gut als ihre eigenen schwächeren bearbeiten kann, wird nicht erklärt. Hume's Psychologie ist in vielen Beziehungen sehr mangelhaft.

Da wir nach ihm in der Erkenntniss nie etwas anderes als einfache und complexe Vorstellungen haben, ist es höchst wichtig zu erfahren, wie sie mit einander verbunden werden. Die Phantasie verfährt dabei nicht nach irgend welchen innern Gesetzen, denn sie ist ganz frei; und ein anderes inneres Verbindungsmittel, wie z. B. die logischen Gesetze, die im Geiste selbst ihren Ursprung haben, kennt Hume nicht. Eine für den Verstand nothwendige Verknüpfung der Vorstellungen, wie in Kants Kategorien, gibt es also nicht. Nur in unsern Sinnen und im Gedächtniss haben wir eine nothwendige Verbindung der Wahrnehmungen und Vorstellungen. Aber die Phantasie verfährt doch nicht ganz willkürlich; sie steht unter dem Einflusse einer „gelinden“ Kraft, welche sie dazu führt die Vorstellungen in einer gewissen Weise zu verbinden. Die Natur selbst zeigt ja, wie die einfachen Vorstellungen verbunden werden sollen. Die Eigenschaften, welche dabei die Norm für die Phantasie geben, sind Aehnlichkeit, das Nebeneinander in Zeit und Raum, und Ursache und Wirkung. Diese bilden was er die Association der Ideen nennt. Die Phantasie läuft leicht von einer Vorstellung zu einer andern, die ihr ähnlich ist, ihr in Zeit oder Raum nahe liegt, oder zu ihr im Verhältniss von Ursache oder Wirkung steht.

In dem Erörterten haben wir die Grundlage von Humes Erkenntnisstheorie. Dies ist der Keim, Alles andere ist nur Entwickelung desselben. Es gibt für ihn schlechterdings keine andere Er-

---

*) 317.

kenntniss als Wahrnehmungen, deren Abbildungen und die Combinationen welche daraus entstehen. Darin stimmt seine zweite Schrift vollkommen mit der ersten überein. In der Inquiry sagt er: „All die schöpferische Kraft der Seele ist nichts weiter, als die Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gewonnenen Stoff zu verbinden, zu umstellen, zu vermehren oder zu vermindern. . . . Kurz, aller Stoff des Denkens ist von äusseren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet; nur die Mischung und Verbindung gehört dem Geist und dem Willen; oder, um mich philosophisch auszudrücken, alle unsere Vorstellungen oder früheren Empfindungen sind Nachbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Empfindungen".*) Seine Methode ist also die beobachtende; er beschreibt was im gewöhnlichen Bewusstsein geschieht. Es ist die psychologische, nicht die logische Methode; die historische, notirende, nicht die normirende oder philosophische. Der Geist selbst ist ihm nichts als ein Haufen oder eine Sammlung von verschiedenen Wahrnehmungen und Vorstellungen. Er sagt auch, dass eine zusammenhängende Masse von Vorstellungen ein denkendes Wesen bilde.**) Begriffe fehlen ganz, eben weil sie weder Wahrnehmungen noch Vorstellungen sind. Was nicht vorgestellt werden kann, ist eine Fiktion der Phantasie. Ihm ist z. B. der Begriff der Substanz nur eine Sammlung von einfachen Vorstellungen. Da wir nun aber durch Combinationen von Vorstellungen den Begriff der Substanz nicht bilden können, so gibt es nach Hume diesen Begriff überhaupt nicht. Ihm ist das Unvorstellbare zugleich das Undenkbare.

Dass es nur Wahrnehmungen und Vorstellungen gibt, und dass die letzteren immer Abbilder der ersteren sind, ist ein Satz auf dem seine ganze Philosophie beruht. Merkwürdiger Weise gibt er aber selbst eine Ausnahme an, nämlich einen Fall, der, wie er sagt, beweisen könne, dass es nicht absolut unmöglich sei, dass Vorstellungen den correspondirenden Wahrnehmungen vorangehen. Er setzt den Fall, ein Mensch sei viele Jahre mit allen Farben vertraut gewesen, eine einzige Schattirung von Blau, welche er nie gesehen hat, ausgenommen. Wenn nun alle diese Schattirungen neben einander gelegt werden, von der tiefsten bis zur hellsten, die eine unbekannte allein ausgenommen, dann wird er diesen Mangel merken und wird die weggelassene Schattirung durch seine Phantasie ersetzen können. Hier haben wir also eine Vorstellung ohne eine vorangegangene Wahrnehmung. Dieses Beispiel scheint ihm so wichtig, dass er es in beiden Schriften anführt***) und er wirft

*) 19.

**) „We may observe, that what we call a mind, is nothing but a heap or collection of different perceptions. . . . . That connected mass of perceptions, which constitute a thinking being." 495.

***) 315. Inquiry 21.

dadurch seine fundamentale Voraussetzung um. Aber er sagt dennoch, dieser Fall sei so einzeln, dass darum sein Grundsatz nicht umzustossen sei; das heisst, er beweist, dass sein Grundsatz nicht allgemein ist und nimmt ihn dann getrost als allgemein an. Wie nun auch sein Beispiel erklärt werde, jedenfalls wird hier von ihm selbst die Veranlassung gegeben zu untersuchen, ob es nicht vielleicht noch andere Vorstellungen oder zuverlässige Denkprodukte gibt, welche nicht aus Wahrnehmungen stammen und auch nicht aus ihnen zusammengesetzt sind.

Die Begriffe nennt Hume abstrakte oder allgemeine Vorstellungen. Es versteht sich von selbst, dass er sie verwerfen muss, da man sie ja nicht aus der Wahrnehmung schöpfen kann. Ihre Beseitigung ist ihm aber so wichtig, dass er sie einer eingehenden Prüfung unterwirft, die für seine Philosophie zu charakteristisch ist, um hier übergangen zu werden.

Locke nahm die Begriffe an und sah in der Fähigkeit sie zu bilden den Hauptunterschied zwischen Mensch und Thier. Berkeley verwarf sie, und dies betrachtet Hume als einen höchst bedeutenden Fortschritt in der Philosophie. Berkeley sagt, es sei unmöglich abstrakte Vorstellungen zu bilden; nur die konkreten sind möglich. Das allgemeine Wort wird nicht von ihm, wie von Locke, für den (allgemeinen) Begriff gebraucht, sondern es ist nur allgemein in dem Sinne, dass es indifferent für alle konkreten Vorstellungen derselben Art steht. Linie, Dreieck, gibt es nicht, also können wir auch keinen Begriff davon haben; es gibt nur einzelne Linien und Dreiecke. Berkeley scheint aber doch, besonders in seinen späteren Schriften, dem Begriffe sehr nahe zu kommen, denn er wechselt zuweilen die Wörter abstrakte Vorstellung und Begriff („abstract ideas or notions"), also ein Wink über den Unterschied von Vorstellen und Begreifen. Einmal sagt er auch, man könne einen Triangel blos als dreieckig betrachten, ohne Rücksicht auf die Eigenthümlichkeiten der Seiten und Winkel zu nehmen; dies beweise aber nicht, dass man sich eine abstrakte, allgemeine, widersprechende Vorstellung vom Triangel machen könne. Er will also den Begriff nur zulassen, wenn er ihn anschauen oder in eine Vorstellung verwandeln kann.

Was nun bei Berkeley noch an Begriffe erinnert, streift Hume gänzlich ab und findet es nach seinen Voraussetzungen freilich leicht, die Begriffe los zu werden. Da unsere Vorstellungen alle aus Wahrnehmungen stammen und wir keine abstrakten Wahrnehmungen haben, so gibt es selbstverständlich keine abstrakten Vorstellungen. Alle Vorstellungen sind konkret, sagt Hume; aber

es gibt welche, die, obwohl konkret, dennoch allgemeine darstellen.*) Eine konkrete Vorstellung wird allgemein, indem ein allgemeines Wort damit verbunden wird; das heisst, ein Wort, welches gewöhnlich für viele einzelne Vorstellungen gebraucht wird und sie ins Gedächtniss ruft, wird so ein Zeichen für viele und in dieser Weise allgemein. Es gibt also allgemeine Wörter, aber keine allgemeinen Vorstellungen oder Begriffe.

Wie kommen wir aber dazu ein allgemeines Wort für verschiedene aber ähnliche Vorstellungen zu gebrauchen? Hume antwortet, wenn ich eine einzelne Figur betrachte und sie Triangel nenne, bezeichne ich mit diesem Worte Alles was zu der Figur gehört; es ist nämlich dieser Triangel. Ich betrachte nun eine zweite Figur, die ihr ähnlich aber nicht gleich ist, und nenne sie auch Triangel. Das Wort bezeichnet also jede einzelne Figur, die ein Dreieck bildet. Da dasselbe Wort, sagt er, so oft für die einzelnen konkreten Vorstellungen gebraucht wird, gewöhnen wir uns daran, die Vorstellungen hervorzurufen wenn wir das Wort gebrauchen; nicht alle die konkreten, die damit bezeichnet werden, aber sie sind doch alle potentiell gegenwärtig: wir halten uns nämlich bereit irgend welchen Triangel, den wir eben wünschen, vorzustellen.

Auffallend ist nun, dass Hume selbst das Wesentliche des Begriffs angibt, obwohl er ihn verwirft. Er sagt nämlich, wenn wir eine Aehnlichkeit in verschiedenen Gegenständen gefunden haben, bezeichnen wir diese Gegenstände mit demselben Worte. Also die Aehnlichkeit führt uns dazu, dasselbe Wort auf verschiedene Objekte anzuwenden. Was bezeichnet aber dann das allgemeine Wort? Gewiss doch nicht das Eigenthümliche eines bestimmten Triangels, wie Hume will, denn dann ist es ja gar nicht allgemein; nur das wird damit bezeichnet, was alle mit einander gemein haben. Dreieck bedeutet nicht einen Rauminhalt von bestimmter Grösse, oder ein festgesetztes Maass der Seiten oder der verschiedenen Winkel, sondern nur dasjenige, was eine Figur zum Dreieck macht. Dasselbe wird nun auch mit jedem Worte, welches für einen Begriff gebraucht wird, bezeichnet. Das Allgemeine wird von Besondern abstrahirt. Das Wort Mensch bezeichnet nicht Johann oder Peter, sondern nur das, was man haben muss, um Mensch zu sein. Wir haben also im Begriff nie das Einzelne in seiner Besonderheit, wie Hume meint, sondern immer nur das Allgemeine im Besondern. Er verwechselt das abstrakte Wort mit der Pluralform; Mensch bedeutet ihm so viel als die Menschen. Aber

---

*) „Abstract ideas are therefore in themselves individual, however they may become general in their representation“. 327. „Some ideas are particular in their nature, but general in their representation“. 330.

das allgemeine Wort repräsentirt nicht alle konkreten Vorstellungen einer Art und es ist auch kein blosses Symbol aller einzelnen Vorstellungen, sondern es bezeichnet etwas wirklich gedachtes; es ist nicht leer, sondern hat einen reichen Gedankeninhalt. Ich kann den Begriff nicht vorstellen, aber ich denke ihn. Dass wir im Denken die Abstraktion wirklich vollziehen, leugnet kein Mensch; man kann ja sonst gar nicht denken. Berkeley und Hume geben selbst Processe der Abstraktion an. Man braucht nur das Resultat des Processes als Begriff zu betrachten und die ganze Schwierigkeit verschwindet. Für Hume verliert aber diese That des Denkens ihre Wichtigkeit, da nach seiner Auffassung die Sinne Aehnlichkeit und andere Verhältnisse wahrnehmen; und was wahrgenommen wird, kann auch vorgestellt werden. Hätte er eingesehen, dass alle Verhältnisse, auch in den Wahrnehmungen, gedacht werden und einen Schluss des Verstandes enthalten, dann würde er auch den Begriff als Denkprodukt anerkannt haben. Von seinem Standpunkte muss er die Begriffe verwerfen; aber er verwickelt sich dabei in Schwierigkeiten welche seine gewöhnliche Zuflucht zur Gewohnheit nicht überwinden kann.

Für seine Philosophie hat die Verwerfung der Begriffe die bedeutendsten Folgen. Sie hat allgemeine Worte; aber sofern sie eben allgemein sind, sind sie leer. Causalität gibt es gar nicht, denn es ist ja nur ein leeres Wort; man kann sich dabei nichts denken als nur konkrete Fälle. Nach Hume gibt es keine Erkenntniss, sondern nur Kenntniss des Einzelnen und dieses nur in seiner vereinzelten Erscheinung. Kenne ich aber nur das Einzelne, wie komme ich dann dazu einen Schluss auf Anderes zu ziehen? Wenn ich einen Stein, ins Wasser geworfen, sinken sehe, weiss ich das nur von diesem und in diesem Falle. Wie komme ich nun zu dem allgemeinen Schluss, dass ins Wasser geworfene Steine sinken? Freilich nur durch Beobachtung, sagt Hume, denn sonst wissen wir überhaupt nichts. Wir sehen, dass sie sinken; das beobachtete Resultat wird uns zur Gewohnheit und daher der Schluss. Nur durch Gewohnheit („custom“) wird eine einzelne Vorstellung allgemein in ihrer Repräsentation.*)

---

*) Kant scheint nur die „Inquiry“, welche schon 1755 von Sulzer übersetzt wurde, gekannt zu haben, nicht die „Treatise“, welche erst 1790—1791 in einer Uebersetzung erschien. Daraus erklärt es sich wohl, dass Kant auf die „abstrakten Ideen“, die Hume nur in der „Treatise“ einer Prüfung unterwirft, keine Rücksicht genommen hat. Der reinste Gegensatz in Beziehung auf Begriffe findet sich zwischen Hume und Hegel. Während Hegel das Allgemeine einseitig hervorhebt und das Konkrete als das für die Philosophie Unbedeutendere betrachte, verwirft Hume das Allgemeine und betrachtet das Konkrete als einziges Objekt der Philosophie.

Das Gründlichste was Hume geleistet, ist jedenfalls seine Untersuchung der Causalität, obwohl sie für seine Erkenntnisstheorie durchaus nicht der wichtigste Punkt ist. Seine Anschauung über die Ursachlichkeit folgt consequent aus den schon angegebenen Grundsätzen. Wenn nur dasjenige existirt was man mit den Sinnen wahrnehmen kann, dann gibt es selbstverständlich keine Kraft und keine Causalität. Hume braucht einfach seinen gewöhnlichen Beweis zu führen: Zeige mir die Ursache, die etwas wirkt. Um Hume zu überwinden, ist es auch nicht genug zu beweisen, dass seine ganze Betrachtung dieses Punktes ungenügend ist; will man ihn wirklich widerlegen, dann muss man den Beweis liefern, dass seine experimentelle Methode des Urtheilens nicht die ganze Logik oder vielmehr gar keine ist.

Seine Betrachtung der Causalität darf ich wohl als bekannt voraussetzen; ich werde also nur einige Hauptmomente hervorheben. Die hohe Bedeutung des Begriffes ist unter den neueren Philosophen zuerst von ihm hervorgehoben. „Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Nur durch diese Beziehung allein kann man über das Zeugniss unseres Gedächtnisses und unserer Sinne hinauskommen.“ *)

Er gibt drei Definitionen der Ursache **), wovon die zweite die klarste und beste ist. Die Ursache ist das, was sein muss damit ein Anderes entstehe. ***) In Ursache und Wirkung müssen sich die Gegenstände nicht blos folgen, wie Tag und Nacht, sondern der eine Gegenstand muss den andern wirken oder hervorbringen. Der Begriff des Seins schliesst freilich den der Causalität nicht mit ein; Hume geht aber noch weiter und leugnet, dass das Werden eine Ursache voraussetze. „Wir können leicht einen Gegenstand als diesen Augenblick nicht existirend denken und den nächsten als existirend, ohne damit den bestimmten Begriff der Ursachlichkeit oder eines producirenden Princips zu denken.“ †) Auch sagt er: „Die Vernunft, von der Erfahrung unterschieden, führt uns nie zu dem Schluss, dass eine Ursache oder producirende Qualität für jeden Anfang einer Existenz absolut nöthig ist“. ††) Bekanntlich vertritt J. S. Mill dieselbe Ansicht in seiner Logik, indem er behauptet, man könne sich in entfernten himmlischen Regionen ein Werden ohne bestimmte Gesetze oder Causalität denken. Hume leugnet nicht, dass wir thatsächlich bei jeder Veränderung eine

*) Inquiry. 26.
**) Inquiry. 71.
***) „Wenn das erste Ding nicht gewesen wäre, das zweite niemals hätte entstehen können.“
†) 381.
††) 452.

Ursache annehmen; dass diese Annahme aber in der Vernunft begründet sei oder an sich etwas Nothwendiges, Zwingendes habe, leugnet er. Wie kommen wir nun zum Begriff der Causalität und wie kommt es, dass wir die Ursache bei einem jeden Werden oder Wechsel voraussetzen?

Nach Hume beschäftigt sich das Wissen, aus Vergleichung der Vorstellungen entstehend, mit folgenden sieben Verhältnissen: Aehnlichkeit, Entgegengesetztheit, Verschiedenheit der Qualität und der Quantität, Identität des räumlichen Aneinanderseins und der Zeitfolge, und Ursache und Wirkung. Zu den Verhältnissen, welche an sich nicht evident sind und auch nicht demonstrativ bewiesen werden können, gehört die Causalität. Er behauptet, sie müsse also ausschliesslich auf Erfahrung beruhen. In der Erfahrung bemerken wir, dass zwei Objekte einander immer begleiten, z. B. Flamme und Hitze. „Ohne weitere Ceremonie nennen wir das Eine Ursache, das Andere Wirkung, und schliessen aus dem Einen die Existenz des Anderen.“ *) Die Gewohnheit Flamme und Hitze zusammen zu finden führt uns dazu sie als Ursache und Wirkung zu nehmen: Was ich wahrnehme, ist nur ein Zusammensein („conjunction“), nicht eine wirkliche Verknüpfung („connexion“), auch keine Macht, die etwas wirkt.“ In der ganzen Natur zeigt sich nicht ein einziger Fall von Verknüpfung, den man erfassen könnte. Alle Ereignisse erscheinen völlig lose und getrennt; Eines folgt dem Andern, aber niemals können wir ein Band zwischen ihnen wahrnehmen. Sie scheinen verbunden, aber nie verknüpft. Da man keinen Begriff von einer Sache haben kann, welche weder äusserlich noch innerlich wahrgenommen wird, so scheint nothwendig zu folgen, dass wir überhaupt keinen Begriff von Verknüpfung oder Kraft haben, und dass diese Worte, sowohl im philosophischen Untersuchen wie im gewöhnlichen Leben ohne Sinn sind.“ **) In allen Fällen bildet sich der Begriff der Ursachlichkeit aus der Gewohnheit. Viel macht Hume von dem Satze eine Anwendung, Alles, was in Gedanken getrennt werden kann, könne auch unabhängig existiren; er glaubt nun man könne ein Entstehen ohne Ursache denken, deshalb sei es auch möglich.

Dass jede Wirkung eine Ursache haben muss, liegt ja schon in den Worten, wie Hume richtig bemerkt, denn es sind ja correlate Begriffe. Dies beweist also nichts. Auch, meint er, können wir durch den Willen nichts für die Causalität beweisen, denn von innerer Kraft haben wir eben so wenig eine Vorstellung als von einer äussern.

Unterwerfen wir Humes Untersuchung der Ursachlichkeit einer Kritik, so müssen wir zwei Fragen unterscheiden. Erstens,

---

*) 388.
**) Inquriy. 69.

setzt ein Werden nothwendig eine Ursache voraus? Dies verneint er. Zweitens, wie lernt man die Ursache einer Wirkung kennen? Er antwortet, nicht a priori, sondern aus Erfahrung, worin wir wohl Alle mit ihm übereinstimmen. Die erste Frage muss ich bejahen. Ein jedes Entstehen setzt eine Ursache voraus. Seine Erklärung, wie wir dazu kommen, die Ursache als nothwendig zu betrachten, ist durchaus nicht genügend. Wenn ich zwei Objekte immer zusammen oder einander folgen sehe, kann ich daraus allein unmöglich den Begriff der Causalität gewinnen. Die Gewohnheit, wie constant sie auch sei, gibt immer nur Thatsachen, nie ein Müssen und auch nie den Begriff der Ursache. Ich kann mich ja über die Gewohnheit hinwegsetzen, sie beurtheilen und corrigiren; bin also nicht an sie gebunden, sondern mache sie der Vernunft unterthänig. Die Gewohnheit sagt, dass etwas sei; die Causalität sagt aber, dass etwas entstehe weil etwas etwas anderes ist. Ehe mir der Causalitätsschluss zur Gewohnheit wird, muss ich ihn doch einmal gemacht und oft wiederholt haben; Hume will aber durch Gewohnheit dasjenige erklären, dessen erste Entstehung er nicht erklärt hat, und dies ist der schwache Punkt in der ganzen Betrachtung. Schliessen wir nur aus Gewohnheit, dann hat Hume Recht indem er behauptet wir können über die Wirkung der Ursachen in der Zukunft wohl ein Erwarten aber kein Wissen haben.

Mit der Frage nach dem Ursprunge des Causalbegriffs sind viele tiefe Probleme verwickelt, die hier gar nicht erörtert werden können, wie die des Zufalls, des Seins und Werdens, der Substanz und Kraft. Viele haben die Lösung des Problems im Willen gefunden, wie Locke, Berkeley, Beneke, John Herschel, Schopenhauer und andere. Diejenigen, welche meinen wir hätten in den Willensakten „eine unmittelbare Wahrnehmung des Causalverhältnisses in seiner vollen Bedeutung" *), machen sich die Sache doch zu leicht und Hume verwirft mit Recht diese Ansicht. Höchstens kann der Wille nur die Veranlassung für die Bildung des Begriffes sein. In seiner Thätigkeit werde ich nur einer Handlung unmittelbar gewahr; aus dieser Handlung schliesse ich auf eine Kraft und diese betrachte ich als wirkend (als Energie). Aus dem innern Thun wie aus dem äussern Geschehen komme ich nur durch das Denken zum Causalbegriff. Kants bekannte Lösung des Problems ist auch ungenügend. In dem Dualismus seiner Kritik findet man eher Anregung und Uebung im tiefen Denken als eine Lösung der tiefsten Probleme. Wenn ein Apriorisches dem Empirischen schroff gegenüber steht, kann man die Vereinigung und Zusammenwirkung, die in der Erkenntniss unbedingt nothwendig sind, nicht erwarten. Seine Kategorieen müssen doch erst als endgültig erwiesen werden

*) Jodl.

ehe wir sie dafür annehmen. Werden sie so ganz unvermittelt dargestellt, dann erinnern sie doch zu sehr an die sogenannten angeborenen Ideen.*)

Oft hat man die Lösung des Problems in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung zu Grund und Folge gesucht. Wie Causalität und Kraft, so hat man auch Causa und Ratio identificirt. Dies haben sie zwar mit einander gemein, dass etwas sein muss damit etwas anderes sei oder werde; der Unterschied ist, dass Grund und Folge sich auf das Denken und zwar alles Denken beziehen, während Ursache und Wirkung vom wirklichen Geschehen, unabhängig vom Denken, gedacht werden. Das Eine wird also als inneres, das Andere als äusseres gedacht. Man ist versucht, noch einen Unterschied zu machen, nämlich dass der Grund nur angibt warum ich die Folge annehme, während die Ursache die Wirkung hervorbringt. Aber genauer betrachtet verschwindet dieser Unterschied, denn der Grund bringt die Folge wirklich hervor. Die Erkenntniss des Grundes ist nur die Erkenntniss des Hervorbringenden. Ich verwerfe einen Gedanken weil der Grund seines Entstehens nicht die logischen Gesetze sind. Es entsteht nur eine Schwierigkeit, wenn man den Grund selbst mit der Erkenntniss des Grundes verwechselt.

Was ist nun aber das Humesche Problem der Causalität? Doch nicht die metaphysische Frage, wie die Substanz wirken kann? sondern dies: Woher der Begriff der Causalität als ein Nothwendiges? Nur mit einem rein Subjectiven habe ich es also zu thun. Ich frage nicht, wie ein Geschehen überhaupt zu Stande kommt, sondern warum ich im Geschehen eine Ursache annehmen muss. Obwohl Hume darin mit Berkeley übereinstimmt, dass wir nur Vorstellung mit Vorstellung vergleichen können, nie mit dem Gegenstande ausserhalb des Verstandes, verwickelt er doch immer den subjectiven Causalbegriff mit dem äusseren Geschehen. Die Nothwendigkeit im Begriff liegt freilich nur im Verstande; ist es nun aber erwiesen, dass der Verstand in allem Geschehen eine Ursache annehmen muss, dann ist die erkenntnisstheoretische Frage in der Causalität endgültig gelöst.

Das Denken über die Ursachlichkeit kommt, wie alles Denken, nach dem Begriff von Grund und Folge zu Stande. Nimmt ein vernünftiger Mensch etwas als wahr an, so thut er es nicht, weil es ein besonderes Gefühl hervorruft, wie Hume sagt, sondern weil im Denken dafür ein Grund ist. Soll ich meine Gedanken, meine

---

*) Dass die Kritik der reinen Vernunft die angeborenen Ideen verwirft, sagt Kant ausdrücklich in seiner Schrift gegen Eberhard. Aber die Kategorieen stehen zu unvermittelt in der Kritik und machen den Eindruck als wollten sie für das Denken das Letzte sein. Humes Problem wird nur durch die Erklärung des Causalbegriffs gelöst, nicht durch Berufung auf die Kategorie der Causalität.

Meinung, meine Grundsätze wechseln, dann frage ich natürlich zuerst, warum? Ich nehme ein Seiendes an, weil ich dafür in der Wahrnehmung einen Grund habe; soll ich es als wechselnd betrachten, muss ich dafür auch einen Grund haben, der wieder in der Wahrnehmung liegt. Ich kann also weder im Gedanken noch im Sein ein Geschehen oder Werden ohne Grund annehmen. Wenn ich sage, ich kann ohne Grund keinen Wechsel denken, heisst das, auf die Wirklichkeit bezogen, doch offenbar, ich kann kein Werden ohne Ursache denken. Ich mache so das Innere, mein Denken, nicht zur Norm des äusseren Geschehens, sondern nur zur Norm meines Denkens über Inneres und Aeusseres. Die Nothwendigkeit des Causalbegriffs ist also im Gesetz von Grund und Folge begründet; es ist die Nothwendigkeit des Denkens, die sich darin kund gibt. Es ist kein Analogieschluss von dem Inneren auf Aeusseres, sondern ein direkter Schluss vom Inneren auf Inneres, denn das Denken beschäftigt sich ja mit dem Aeusseren nur so fern es ein Inneres ist. Nicht aus der Gewohnheit stammt der Begriff der Nothwendigkeit der Ursache, sondern die Denknothwendigkeit ist der Grund der Gewohnheit. Es ist ja eben die Gewohnheit und was in ihr liegt, das erklärt werden soll.

Um nun schliesslich das Resultat meiner Betrachtung zusammenzufassen, kann ich nicht umhin, meine Bewunderung über Humes Klarheit und Consequenz auszudrücken. Die tiefsten Probleme will er ergründen und nie scheut er sich die äussersten Consequenzen zu ziehen. Den tiefen Ernst vermisst man freilich in seinem dogmatischen Skepticismus; er scheint eine Freude daran zu haben, allgemein Anerkanntes und Geschätztes zu vernichten. Ungemein anregend sind seine Untersuchungen, und es ist ein grosses Verdienst so viele Mängel der gewöhnlichen Meinung aufgedeckt zu haben. Dass er die Probleme, die er gestellt hat, ungelöst der Nachwelt überliefert, und dass sie auf seinem Standpunkte nicht zu lösen sind, wird einem jeden, der mit deutscher Philosophie vertraut ist, klar sein; aber es ist auch schon ein Verdienst, ungelöste Probleme ins Bewusstsein zu bringen und sie der Philosophie als Aufgabe zu stellen. Man braucht den ungeheuren Fortschritt, den Kant in der Philosophie gemacht hat, nur zu kennen, um einzusehen, dass Hume das Erkenntnissproblem nicht tief genug gefasst hat. Er ist eher ein consequenter als tiefer Denker; auch beschränkt er den Geist zu sehr. Das Ringen, die äussersten Grenzen der Vernunft zu erforschen, wie man es bei Kant sieht, findet sich bei Hume nicht; ihm genügen vollkommen die Grenzen, die er sich dogmatisch durch seine Voraussetzungen dem Denken setzt. Wir können uns kaum auf seinen Standpunkt stellen, wo sich die Eindrücke mit einander vergleichen und sich als Vorstellungen ab-

drücken und in einem passiven Verstande abspiegeln. Seine Erkenntnisstheorie will Abdrücke des Seienden und die Ordnung, die sich den Sinnen darthut, will er dem Verstande als Gesetz vorschreiben. Nun wollen wir aber in der Erkenntniss nicht das Sein selbst, sondern wir wollen es erkennen, geistig erfassen oder denken. Erkennen ist mehr als Abspiegelung der Wirklichkeit; es ist ein Begreifen. Soll der Geist von der Wirklichkeit durchdrungen werden, so geschieht es doch nur damit der Geist die Wirklichkeit mit seinen Gedanken durchdringe. Anstatt sich mit dem Einzelnen, welches immer wechselt, zu begnügen, sucht der Philosoph das Allgemeine, welches ewig ist und die Erklärung des Einzelnen enthält. Anstatt unsere geistige Thätigkeit mit der Wahrnehmung und Vorstellung zu schliessen, fängt sie nur damit an und verwerthet sie durch das Denken. Schon im Wahrnehmen ist der Geist thätig; kann man sich nun in seiner niederen Thätigkeit auf ihn verlassen, warum dann nicht auch in seiner höheren und höchsten? Finden wir nun bei Hume, dass in seinen Grundsätzen das Denken nicht zu seinem Rechte kommt, so gebraucht er doch das Denken in seiner ganzen Schärfe, macht sich aber dabei nicht klar, welche Gesetze darin angewandt und was ihr Werth. Er gebraucht das Denken, um das Denken zu entwerthen. Nur drei Gesetze der Gedankenverbindung nimmt er an: „Die Aehnlichkeit, die Berührung in Zeit oder Raum, und die Ursachlichkeit“; und diese Gesetze kommen von Aussen und haben nur die Bedeutung der Gewohnheit oder Association. Die Mathematik, welche er als eine Beziehung der Vorstellungen betrachtet, gründet sich bei Hume auch ausschliesslich auf Erfahrung; die Denkthätigkeit, welche schon in der Erfahrung sich kund gibt, übersieht er. Die Logik gebraucht er, um die wahre Norm der Logik zu zerstören. Zwischen dem, was er in seinem Urtheilen stillschweigend anerkennt und dem was er in seinen Grundsätzen ausdrückt, ist eine grosse Kluft. Sein Beweis gegen die innere Nothwendigkeit des Causalbegriffs beruht auf Gesetzen, welche diese Nothwendigkeit für das Denken absolut machen. Ueber das Wahrgenommene vergisst er das Wahrnehmende. Die Persönlichkeit kommt gar nicht zu ihrem Rechte. So wichtig es auch sein mag, über die äussere Wirklichkeit nachzudenken, ist es dennoch viel wichtiger, die innere zu erkennen. Die Denkgesetze werden von Hume nicht gewürdigt, eben weil das Denken selbst nicht gewürdigt wird. Das Denken verliert sich im Wahrnehmen, der Begriff im Vorstellen. Nun sind aber nicht Wahrnehmungen und Vorstellungen, sondern die Gesetze des Denkens die Grenzen des Erkennens.

Die moderne Richtung, welche das Denken auf die unmittelbare Bearbeitung der Wahrnehmungen beschränken will, sie mag sich Realismus nennen oder wie sie will, baut wesentlich auf Humes Voraussetzungen. Sie meint, das Denken beschränke sich auf

Wiederholung der Wahrnehmungen, so dass die Beziehungen, das Trennen und Verbinden derselben die Grenze des Denkens bilden. Durch weiteres Denken komme man dem Sein nicht näher, sondern entferne sich vielmehr von ihm. Dabei wird aber ein wesentliches Moment übersehen, dass nämlich das Denken, ebenso wie das Wirken der Natur, die Bethätigung eines Seins ist. Man verkennt den Werth der Logik, wenn man darin nur Gesetze sieht, durch welche man der äusseren Wirklichkeit näher kommt; wir kommen dadurch allererst dem Sein und Wesen des Geistes näher. Durch das Denken lernen wir den Denkenden ebenso wie das Gedachte kennen. Und das ist kein echter Realismus, der die Realität, welche sich im Denken offenbart, vernachlässigt. Wie dies Hume trifft, ist aus dem Vorhergehenden klar. Uns Amerikaner trifft es wohl weniger als die Engländer, da bei uns die deutsche Philosophie so gründlich eingebürgert ist, dass der empirische Realismus in unsern Schulen nicht zur Herrschaft kommen kann.

Hierauf entgegnete Herr Assessor a. D. Kahle:

Die Philosophie von Hume ist in so vielen Beziehungen mit Mängeln — deren mehre auch der H. Vortragende hervorgehoben hat, behaftet und bleibt so sehr hinter den Lehren früherer Philosophen, ich nenne bloss Leibniz und Aristoteles, zurück, dass es nicht sehr lohnend ist, sich mit ihr eingehend zu beschäftigen.

Hinsichtlich des Begriffs der Ursache — welchen der H. V. etwas weitläufiger behandelt hat, entstehen 3 Fragen; erstens: „Was verstehn wir darunter, wenn wir von Ursache sprechen“, zweitens: „Wie entsteht in uns dieser Begriff“, drittens: „Ist denn unser Begriff von der Ursache ein wahrer?“

In dem Begriffe Ursache denkt man ein Verhältniss zweier Vorstellungen oder Dinge. Nach meiner Weltanschauung gibt es nur selbstbewusste Wesen, welche von einander unter anderem durch den verschiedenen Umfang ihres deutlichen Vorstellens unterschieden sind. Nur ein einziges dieser Wesen ist ein selbstständigseiendes, alle anderen sind ihrem Sein nach unselbständig an diesem. Also am Ende aller Enden gibt es nur ein einziges vorstellendes Wesen, und dessen Vorstellungen, und mithin, wenn wir überhaupt irgend ein Verhältniss vorstellen, stellen wir ein solches von Vorstellungen vor, also auch mit dem Begriff Ursache-Wirkung. Mit diesem Begriff stellen wir das nothwendige Verknüpftsein zweier Vorstellungen vor; d. h. machen wir den Versuch, die eine Vorstellung für sich zu denken, so gelingt uns dies nicht, sondern wir denken doch auch die 2. Vorstellung und mit der 2. Vorstellung ist es ebenso. Allein auch bei 2 solchen Vorstellungen, welche im Verhältniss vom Ganzen und Theile stehen, — ich erinnere an das mannigfaltig-einheitliche Ich im Verhältniss zu einer jeden seiner Vorstellungen — findet eine solche nothwendige Verknüpfung statt, das Ganze

denkend denkt man schon den Theil als darin enthalten; den Theil denkend, denkt man ihn als Theil dieses Ganzen, also dieses letztere mit. Welches ist nun das unterscheidende Merkmal, das artbildende Merkmal bei derjenigen nothwendigen Verknüpfung, welche wir durch den Begriff Ursache-Wirkung vorstellen? Ein Beispiel zweier in diesem Verhältniss stehender Begriffe findet sich in den Vorstellungen Verbrechen und Strafe. Wir nennen nun diejenige von zwei Vorstellungen Wirkung, welche überhaupt nicht ohne die andere vorgestellt werden kann.

Man versuche sich den Begriff „Strafe“ zu denken, ohne auch den Begriff „Verbrechen“ zu haben, so misslingt dieser Versuch. Anders ist es mit derjenigen Vorstellung, welche man in einem bestimmten Falle als die Ursache bezeichnet. Damit Jemand die Vorstellung Verbrechen habe, muss er folgende Vorstellungen haben: von einer menschlichen Gesellschaft, davon dass jeder Mensch Selbstzweck sei, und davon dass einer dieser Menschen wider besseres Wissen seine Pflicht gegen einen anderen Menschen verletzt habe. Es ist aber nicht nöthig, dass ein Mensch, welcher es bereits zu diesem schon sehr künstlichen Begriff eines Verbrechens gebracht hat, hiermit und hierin auch schon den Begriff der Strafe gedacht habe. Strafe heisst der Begriff davon, dass der Staat die Menschen, die ja eine Neigung zum Verbrechen haben, falls sie ein Verbrechen begehen würden, mit einem Nachtheil bedroht, und diese Drohung später ausführt. Also wer den Begriff des Verbrechens sich gebildet hat, der hat damit noch nicht das Strafen erfunden. Dagegen kann man behaupten, dass jeder Mensch, welcher sich den Begriff des Verbrechens gebildet hat, demnächst, weil er eben ein denkendes Wesen ist, immer auch den Begriff der Strafe erfinden wird. Also wir nennen Ursache diejenige Vorstellung, welche wir allerdings zunächst allein mit Befriedigung vorstellen können, welche allein vorstellend, wir uns doch im Zustande des Verstehens befinden, so aber dass der Geist an diese Vorstellung anknüpfend nun durch selbsteigene Thätigkeit die 2. Vorstellung, — welche nun die Wirkung ist, — erfindet, erdichtet. Also die Vorstellung, welche Wirkung ist, kann nie ohne die andere — welche die Ursache ist — von uns vorgestellt werden. Die Vorstellung, welche Ursache ist, kann *zunächst* sehr wohl ohne die andere vorgestellt werden. Zum Unterschiede hiervon kann ein Ganzes nun und nimmer ohne den Bestandtheil vorgestellt werden. Andrerseits urtheilen wir, dass der Geist immer und ohne Ausnahme, nachdem er die eine Vorstellung, die Ursache, zunächst allein gedacht hat, von diesem Punkte aus die 2. Vorstellung der Wirkung erfinden, erzeugen werde. Übrigens ist es ein ungenauer Ausdruck, wenn man sagt, eine Vorstellung sei Ursache der anderen; eigentlich müsste es heissen: das vorstellende Wesen, insofern es die eine Vorstellung hat, ist Ursache davon, dass es die 2. Vorstellung

hat. Bei der 2. Frage bin ich mit dem Herrn Vortr. einverstanden, dass der Mensch erst durch vieles Nachdenken den Begriff der Ursache bildet, also vorstellt das Verhältniss zweier Vorstellungen, eine nothwendige Verknüpfung, endlich das eigenthümliche Merkmal, durch welches das ursächliche Verhältniss von anderen nothwendigen Verknüpfungen unterschieden ist. Dagegen besitzt doch der Mensch — wie der H. V. ebenfalls bemerkt hat, in seinen inneren Vorgängen, in seinen Willensentschliessungen, Erfindungen, Erdichtungen zahlreiche, unmittelbar gewisse und vollgültige Beispiele solcher Vorstellungspaare, in welchem die eine Vorstellung die Ursache und die andere die Wirkung ist. —

Die dritte Frage war, ob denn der vorstehend deutlich gemachte Begriff von Ursache richtig sei? Wie kommt denn das einzige, unbedingte, selbstbewusste Wesen dazu, über seinen Urzustand, in welchem es zunächst mit Befriedigung vorstellt, hinauszugehn? Ist es zufrieden, so scheint es bei denjenigen Vorstellungen, welche sein Wesen ausmachen, stehn bleiben zu müssen, und jedes Thun, also die Möglichkeit des Begriffs der Ursache scheint ausgeschlossen. Die gründliche Erledigung dieser Frage erforderte indessen ein tieferes Eingehn, als zu welchem ein Entgegnender Zeit hat. Es wird daher nur Folgendes bemerkt: ein jeder Mensch ist der Meinung, dass er schon sein Verstehn vermehrt habe und noch weiter vermehren werde, dass also wenigstens in dieser Beziehung ein Thun, ein Geschehn stattfindet. Angenommen nun, das unbedingte Wesen, welches als einzig selbständigseiendes Wesen alle anderen Wesen, welche ja ihrem Sein nach unselbstständig sind, umfasst, sei nicht thätig, nicht Ursache, gehe nicht über seinen Urzustand hinaus, so hiesse dies: das unbedingte Wesen ist weder als Ganzes noch in einem seiner Theile thätig. Dann aber ist zu behaupten: ein solches Wesen hat weder als Ganzes noch in einem seiner Theile eine Vorstellung des Thuns, des Fortschreitens. Nun steht es aber fest, dass jeder Mensch die Vorstellung hat, er selbst sei thätig und sei Ursache gewesen, er habe sein Verstehen vermehrt, er sei kräftig, er werde sein Verstehen vermehren. Da nun der Mensch ein Theil des unbedingten Wesens ist, so hat also das unbedingte Wesen in einem seiner Theile die Vorstellung des Thuns. Folglich ist der Satz: „Das unbedingte Wesen enthält weder als Ganzes noch in einem seiner Theile eine Vorstellung des Thuns“, falsch. Da dieser Satz aber aus dem anderen Satze richtig geschlossen war, dass das unbedingte Wesen weder als Ganzes noch als Theil ein Thun, ein Fortschreiten enthalte, so ist dieser letztere Satz falsch. Also ist derjenige Satz richtig, welcher diesem letzteren Satze widerspricht, d. h. dessen contradictorisches Gegentheil ist. Also ist der Satz richtig: Das unbedingte Wesen bringt es irgendwie (als Ganzes oder in einem seiner Theile) zu einem Thun, d. h. einem Fortschreiten, einem Hinausgehn

über seinen Urzustand. Es ist also nachgewiesen, dass der Begriff der Ursache richtig sei. Hiermit schliesse ich meine Bemerkungen, welche gar nicht beabsichtigen ihren Gegenstand — den Begriff der Ursache — erschöpfend zu behandeln. Diese kurzen Bemerkungen konnten auch nicht im Voraus mögliche Missverständnisse und Einwendungen bekämpfen.

Es ergriff darauf das Wort Herr Dr. Max Runze und äusserte sich folgendermassen:

Mit Freuden begrüsste ich das Thema, das der Herr Vortragende sich gewählt, und gleichermassen erfreut bin ich jetzt über den eben gehörten Vortrag selbst; denn ich erachte, dass es immer noch zu den wichtigsten Aufgaben der philosophischen Forschung gehört, wo es sich um Feststellung des Grundproblems und um die Entscheidung über die Fragen nach den ersten Grundsätzen der Philosophie handelt, auf Hume zurückzugehen.

Es war in der Zeit vor 10 bis 20 Jahren an der Tagesordnung, einzustimmen in den Ruf: „Es muss auf Kant zurückgegangen werden!“ *)

Heute nun beginnt consequentermassen die Erkenntniss zu reifen, dass, um Kant und die Kantische Bewegung immer noch richtiger zu würdigen, auf Hume zurückgegangen werden muss! Ich halte Hume für den eigentlichen Begründer der Erkenntnisstheorie und überhaupt für den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Philosophie.

Der Vortragende nun hat mit dem uns Gebotenen einen werthvollen Beitrag für das Verständniss Hume's gegeben, welcher zugleich den Vorzug der Objektivität hat. Er ist ein genauer Kenner Hume's, obzwar er ihm nur sehr bedingte Anerkennung zu zollen vermag.

Dass Hume's spätere „Inquiry“ einst über Gebühr gegenüber dem „Treatise“ betont worden ist, wird mit Recht hervorgehoben, und von Bedeutung ist, dass Herr Stuckenberg beide Werke zur Darstellung seiner „Grundprobleme in Hume“ benutzt; — indes bleibt, um dies hier gleich hervorzuheben, in Betreff dieses Punktes immer noch eine andere Aufgabe bestehen, — die: eine genaue Vergleichung zwischen beiden Werken anzustellen. Beide Arbeiten sind in wesentlichen Punkten verschieden von einander. Stuckenberg legt dem älteren Werke den grösseren Werth bei, obgleich er für einzelne Partien eine kritische Erörterung aber

---

*) Lange vor Liebmann schon, der Mitte der sechziger Jahre eine sonderliche Anregung mit diesem Weckruf gab, haben Andere solche Mahnworte ertönen lassen, wie Kuno Fischer, — und lange vor ihm und auch vor Trendelenburg: Imm. Hermann Fichte, z. B. in seinen „Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie“ und in seinem Werk: „Gegensatz, Wendepunkt und Ziel der neueren Philosophie“, — wobei auch noch erwähnt sein dürfte, dass z. B. Liebmann überhaupt erst durch Fichte in die philosophische Welt eingeführt worden ist.

der Bedeutung der beiden Ausgaben vornimmt, so scheint mir dies noch nicht zu genügen. Es wäre eine sehr gründliche Ausführung über die hier beregte Frage erforderlich, für welche der Rahmen der vorgetragenen Abhandlung natürlichzu klein bleibt.

Es haftet den meisten Citaten, promiscue aus beiden Werken angezogen, in Ansehung des Themas, über „Grundprobleme in Hume“ zu handeln, immer noch eine gewisse Unsicherheit an. Ich meinerseits halte überhaupt die „Inquiry“ für wichtiger und werthvoller als den „Treatise“. So hat es auch Hume selbst erklärt, und der Mann wusste, was er damit sagte. Es fragt sich noch sehr, welches der beiden Werke wissenschaftlicher gearbeitet ist; — der Form nach allerdings das erstere, weil es systematischer ist; doch ist das zweite trotz der volksthümlicheren Form der Darstellung kritischer. Das erstere schreitet nicht über die frühere Philosophie hinaus, es bleibt im grossen Ganzen nach Inhalt und Form in der damals herkömmlichen, von Locke schon stark beeinflussten Systematik befangen. In dem zweiten Werk weist Hume mit rückhaltloser Schärfe auf die Hauptpunkte einer kritisch zu begründenden Philosophie hin und giebt zugleich den ersten Anstoss zur wahren philosophischen Kritik, auf Grund deren erst die eigentlich wissenschaftliche Systematik sich aufbauen kann. Und nun sei, im Zusammenhange hiermit, abgesehen von der Menge von Anregungen, die der Verfasser uns giebt, nur ein Punkt betont, den ich als von besonderer Wichtigkeit für das Verständniss Hume's bezeichnen muss Mit die vornehmlichste Anregung, die Kant Hume zu verdanken hat, ist die, welche Hume gegeben hat betreffs der Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Urtheile. Wie im Hinblick auf Kant und das richtige Verständniss seiner Kritik gar nicht genug darauf gedrungen werden kann, Probleme, Ausführung und Lehre an den besagten zwei Erkenntnissgebieten und ihrem eigentlichen Verhältniss zu einander zu prüfen (wobei nach unserer Ansicht die Vereinbarung des Analytischen mit dem Synthetischen in dem „Synthetischen a priori“ absolut ausgeschlossen zu erachten bleiben müsste), so ist diese Unterscheidung auch bei Hume und für das richtige Verständniss seiner ganzen Philosophie von geradezu grundlegender Bedeutung. Jede einzelne Ausführung bei Hume muss unter der Lupe dieser Unterscheidung betrachtet werden. Und diesen Gegensatz, den Ausgangspunkt also seines eigenen kritischen Skepticismus, sowie des Kantischen Kriticismus hat er in seinem späteren Werke mit ungleich grösserer Schärfe aufgewiesen, als in der früheren Arbeit.

Herr Stuckenberg also hat mir diesen Punkt nicht hinreichend berührt, und scheint ihn darum auch nicht genügend gewürdigt zu haben. Bildet doch diese Unterscheidung den eigentlichen Grundzug für alle Hauptlehren bei ihm. Seine ganze Auffassung von dem Causalprincip ist ja auf die schlechterdings nicht zu vollziehende,

noch (was also daraus folgt) erkennbare Vereinigung des Analytischen und Synthetischen gegründet.

Schuld an einer gewissen Verwirrung der kritischen Grundvoraussetzungen der Hume'schen Erkenntnisstheorie scheint mir z. Th. unser verehrter früherer Präsident J. H. v. Kirchmann zu sein, der gerade in der Zeit, als man mit Hume sich wieder eingehender zu befassen begann, in seiner Philosophischen Bibliothek eine meistenteils sehr brauchbare Übersetzung der Inquiry veröffentlichte, die bald mehrere Auflagen erlebte. Kirchmann übersetzt nämlich diese so wichtige Stelle bei Hume (Inquiry, Section IV, 2 dritte Seite. Vgl. Hume's Londoner Stereotypausgabe „Essays, literary, moral ond political. p. 328. v. Kirchmann's Übersetzung, 2. Aufl. S. 37.) durchaus falsch, worüber ich den Nachweis geführt habe in meiner Abhandlung „Kant's Kritik an Hume's Skepticismus“, Greifswalder Inaugural-Dissertation 1880, S. 5, Anmerk.; auch vgl. meine Schrift „Kant's Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgesch. seiner Philosophie, Berlin, C. Duncker 1881, S. 34, f. u. ö. —

Herr Lasson nahm das Wort zu folgenden Bemerkungen:

Der Herr Vortragende hat uns in sehr dankenswerter Weise mit einem Denker beschäftigt, dessen bis auf den heutigen Tag nachwirkenden Einfluss man nicht gering anschlagen darf, und dessen Versuche, gewisse erkenntnisstheoretische und psychologische Probleme zu lösen, bei den sogenannten Empirikern nicht bloss der englischen, sondern auch der französischen und deutschen Schule sich eines sehr grossen Ansehens erfreuen. Man wird ohne Uebertreibung sagen dürfen, dass Hume eigentlich das Thema angegeben hat, das die sensualistischen Erkenntnisstheoretiker seitdem ins unendliche variieren. Viele, ja eigentlich die Meisten selbst unter den Neu-Kantianern des letzten Jahrzehnts tragen den Namen Kants mit offenbarstem Unrecht. Weit richtiger und angemessener wäre es, wenn sie sich nach Hume benennen wollten; so allein liesse sich ihre geschichtliche Stellung und die geschichtliche Abkunft ihrer Denkweise richtig würdigen. Wer dieser Denkweise widersteht, thut deshalb ganz recht, seinen Widerspruch an Hume anzuknüpfen; Hume ablehnen heisst auch die Modernsten ablehnen. Wesentliches hat auch der neuere Positivismus zu Humes Gedankengängen nicht hinzugefügt; er hat nur allerlei der neuesten Phase naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise Angehöriges in Humescher Weise gedeutet.

Die Grundprobleme in Hume hat der Vortragende richtig bezeichnet. Es ist in der That vor allem die Art, wie Hume das Verhältniss von Denken und Wahrnehmen einerseits, von Begriff und Vorstellung andererseits bestimmt, was seinem Philosophieren sein Interesse verleiht, und weiter sind es seine eine analoge Anwendung auf alle anderen Kategorieen des Denkens zulassenden

und herausfordernden Ausführungen über die Kategorie der Causalität, die den Gipfel seiner Untersuchungen über das menschliche Erkenntnissvermögen und den Kern seiner geschichtlichen Bedeutung bilden. Zuzustimmen ist dem Herrn Vortragenden auch darin, dass es wesentlich das frühere Werk, der Treatise on human nature, ist, wonach Humes philosophische Lehre beurtheilt werden muss, während das spätere Werk, die Inquiry concerning human understanding, noch weniger systematisch, weniger gründlich und vollständig, überwiegend nur durch Fortlassungen und Abschwächungen sich von dem früheren unterscheidet. Dem widerspricht es auch nicht, wenn E. Pfleiderer in der Inquiry an manchen Stellen doch eine gewisse Fortbildung im Sinne einer weitergehenden skeptischen Selbstauflösung des früher überwiegend empiristisch gemeinten Standpunktes zu finden glaubt. Diese Selbstauflösung ist eben schon von vornherein gegeben und tritt nur in der leichteren Form der Darstellung hier und da einigermassen ungenierter hervor.

Eine Differenz gegen den Herrn Vortragenden möchte erst gegen das Maass seiner Schätzung Humes als philosophischen Denkers zu erheben sein. Damit, dass seine historische Bedeutung hoch angeschlagen wird, ist über seine persönliche Virtuosität noch gar nichts ausgesagt. Es kommt in der Geschichte nicht selten vor, dass ein ausgemachter Flachkopf andere ebenso ausgemachte Flachköpfe in ganzen Heerden und Legionen um sich sammelt, und dass dann von allen zusammen ein grosses Geschrei erhoben und sehr viel Aufhebens gemacht wird. Die armseligen Geister warten nur darauf, dass ihnen das Stichwort von einem ihres gleichen gegeben wird, der sich nur durch ein besonderes Mass von Gewandtheit und Dreistigkeit auszuzeichnen braucht, und oft erheben sie dann wohl geradezu den Leichtfertigsten und Windigsten auf den Schild. Nun kann ja Hume ein relativ bedeutendes Verdienst nicht abgesprochen werden. Er hat Consequenzen sicher gezogen, die andern verborgen blieben und die doch gezogen werden mussten; er hat den inneren Nerv jedes sensualistischen Empirismus blossgelegt und dadurch — freilich sehr wider seine Absicht — für solche, die überhaupt einiger Einsicht und einiges ernsteren Nachdenkens fähig sind, die völlige Unfähigkeit jenes Empirismus, die Thatsachen zu erklären, dargethan. So hat er in der That als Uebergangsglied eine neue Epoche der Gedankenbewegung vorbereiten helfen, und Kant selbst sagt nicht ganz mit Unrecht, dass Hume ihn aus seinem dogmatischen Schlummer gerissen habe; wenigstens sagt er das insoweit mit Recht, als Humes Untersuchung des Ursprungs und Rechtes des Causalitätsbegriffes ihn veranlasste, seinen aus Leibniz und der Leibnizischen Schule stammenden Gedankenbestand neu und tiefer zu begründen, was ihn dann zu der so überaus folgenreichen Konstatierung des von aller Erfahrung

unabhängigen ursprünglichen Bestandes an Formen der Anschauung und der Verstandesthätigkeit führte.

Wenn nun auch weiter zuzugeben ist, dass Hume ein gewandter Schriftsteller, angenehm zu lesen, und nicht ohne einen gewissen Scharfsinn ist, so kann man doch auch andererseits nicht verkennen, dass er bei alledem im Grunde ein oberflächlicher, selbstgefälliger, mehr auf den augenblicklichen Erfolg, als auf die ernsthafte Erledigung der Sache gerichteter Schöngeist ist, der im Trivialen stecken bleibt und sich fast überall mit den dürftigsten Auskünften begnügt. Er sagt Dinge, die im Ernste gar nicht gesagt werden können, und richtet sich weit mehr an ein anregungsbedürftiges Lesepublikum, als an die Gemeinde ernsthafter Forscher. Eigentlich ist es doch seine Absicht, durch eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens zu zeigen, dass alles ernsthaftere Philosophieren, alles Nachdenken über „entlegene und abstruse“ Probleme überflüssig oder vielmehr hoffnungslos ist, und dass man am besten thut, beim common sense sich zu beruhigen. Das mag nun alles sehr geistreich vorgetragen werden: einen eigentlichen Zug oder ein Vermögen zu ernster Wissenschaft beweist es nicht, und wenn Hume nicht niedriger steht, so steht er doch auch nicht höher als die andern alle bis auf den heutigen Tag, die sich auf gleicher Linie bewegen.

Eigentlich originell ist bei Hume sehr wenig. Weder der Satz, dass die Erfahrung ebensowohl die Form wie das Material des Denkens liefere und alles nicht Wahrgenommene blosse Fiktion sei, noch der Satz, dass Erfahrung eine Summe von Empfindungen und das denkende Subjekt nur ein Haufen, ein Zusammen vieler verschiedener Empfindungen sei, ist ihm eigenthümlich; das bildet das alte Erbtheil der sensualistischen Denkweise zum theil schon aus dem Alterthum her. Dass Causalität nicht durch Sinnenwahrnehmung erfahren werden kann, wussten schon die alten Skeptiker; Hume konnte es aus Joseph Glanville ersehen und aus Berkeley, der den lieben Gott bemühen muss, damit dieser uns durch die eine Vorstellung ankündige, dass demnächst die andere kommen werde. Was Hume selbst an Einteilungen und Unterscheidungen zu dem alten Schatze hinzufügt, ist überaus oberflächlich und will nicht viel bedeuten. Das Geheimniss der ganzen Anschauungsweise ist dies, dass die gemeine äussere sinnliche Vorstellung von räumlichen Dingen und ihrer räumlichen Bewegung unbesehen und ununtersucht auf das innere geistige Leben angewandt und die Vorstellungen des Geistes mit ihren Prozessen und Bewegungen wie äussere sinnliche Dinge betrachtet werden. Das ist das gemeinsame Kennzeichen aller sensualistischen Theorien, und dadurch wird ihre ganze Psychologie zu einer kruden Mythologie, die grobe sinnliche Gleichnisse für eine wirkliche Erklärung der Erscheinungen nimmt.

Auf dieser Mythologie beruht dann auch die Associationslehre. Eine Empfindung, eine Wahrnehmung ist ein Vorgang, der im Augenblicke entsteht und verschwindet; es ist also ganz unmöglich, dass Empfindungen sich associieren; sie müssten es dann thun, wenn sie gar nicht mehr existieren. Empfindung ist Empfindung, und aus ihr kann nie etwas anderes werden, am wenigsten durch blosse Vielheit. Was etwa von der Empfindung bleibt, ist nicht mehr Empfindung und kann nicht mehr als ein von dem empfindenden Subjekt völlig passiv Hingenommenes gelten. Es ist ein Allgemeines geworden, ein auf dem Grunde der Seele selbstthätig Erzeugtes; nicht dieses Erzeugte aber ist das, was sich associiert, sondert, verschmilzt, sondern das Erzeugende, die empfindende Seele selber, ist darin das Thätige. Ohne eine eigene produktive Kraft des Subjekts bleibt die ganze Associationslehre eine blosse Mythologie, und was zu solcher Mythologie führt, wird man immer berechtigt sein einfach Gedankenlosigkeit zu nennen. Gedankenlosigkeit ist es, Empfindungen und Associationen von Empfindungen und die Passivität des Subjekts als erfahrungsmässige Thatsachen anzusehen, während es reine Spekulation und zwar allen Thatsachen ins Gesicht schlagende Spekulation, Einbildung und Dichtung ist von der gleichen Art, wie die Barbaren sich grobsinnliche Erklärungen der Naturerscheinungen ausdenken. Gedankenlosigkeit ist es, nach Analogie von körperlichen Molekülen, die zusammentreten und sich trennen, die durch ihre physikalischen und chemischen Eigenheiten Summen und Differenzen mit andern Eigenheiten hervorbringen, einen psychischen Mechanismus nicht blos dreist zu construieren, sondern auch solche ganz willkürliche und phantastische Construction für die Thatsache selber auszugeben, die man bloss vorfinde und nachzeichne. Gedankenlosigkeit ist die Einbildung, man analysiere Thatsachen, wo man vielmehr Hirngespinsten nachhängt, Gedankenlosigkeit die Meinung, jedes Hinausgehen über die geläufigen Formen der sinnlichen Vorstellung sei verstiegene Metaphysik. Es gibt nirgends in der Welt phantastischeren Schwindel, nirgends eine ausgesprochenere Abwendung von allen Thatsachen und vollkommenere Unfähigkeit, die Thatsachen als solche gelten zu lassen, als in dieser landläufigen Sorte von sogenanntem psychologischem Empirismus.

Es kann ja gar nicht die Absicht sein, solchen Empirismus hier in aller Eile widerlegen zu wollen; nur ihn an Humes Beispiel zu kennzeichnen, sei mir mit einigen Worten gestattet. Es scheint doch kaum von besonderer Gründlichkeit zu zeugen, dass als Motive der Association gerade nur diese drei: Aehnlichkeit und Verschiedenheit, Continuität in Raum und Zeit, Zusammenhang von Ursache und Wirkung angesehen werden, während in der thatsächlichen Erinnerung tausend andere Motive der Verknüpfung mindestens von gleichem Einflusse sich erweisen. Es beweist sehr wenig Ueber-

legung, dass schon in dem ersten Element der Empfindung das thatsächliche Vorhandensein von Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten gesetzt wird, welche die Gruppierung der Empfindungen bewirken sollen, und dass dann nachher doch das Allgemeine schlechthin geleugnet und der Nominalismus Berkeleys als eine der grössten und werthvollsten Entdeckungen gerühmt wird, die seit langer Zeit auf wissenschaftlichem Gebiete gemacht worden seien. Nahezu an das Unglaubliche grenzt es, dass derselbe Mann, der die Form der Causalität als eine der Kräfte der Association bezeichnet, nachher deduciert, dass die Causalität sich erst in der subjektiven Auffassung durch die Gewohnheit der Aufeinanderfolge von gleichen Empfindungen bilde. Dieselbe Verkehrtheit erscheint darin, dass zwar von der Causalität nachgewiesen wird, dass sie in der sinnlichen Wahrnehmung nicht gegeben sei, aber andererseits angenommen wird, mit Gleichheit und Verschiedenheit verhalte es sich anders, und diese lägen schon unmittelbar in der Empfindung selber. Von der Auskunft, den Grund der Denkform der Causalität in die Gewöhnung zu setzen, sagt Hegel mit vollem Recht: tiefer könne man im Denken nicht herunterkommen. Diese Gewöhnung erscheint bei unseren darwinistisch angehauchten Psychologen der Gegenwart wieder in der verstärkten Form der Vererbung. Die armen Leute! Sie sehen nicht, was auch Hume nicht gesehen hat, dass sie damit ihrem eigenen Denken den Stempel völliger Nichtigkeit aufdrücken. Sie denken und sprechen in lauter Allgemeinbegriffen, denen doch, wie sie als rechte Nominalisten behaupten, in der Wirklichkeit nichts entspricht; ihr Denken bewegt sich in eben den Kategorieen, die sich der Mensch ganz zufällig im Prozess des Kampfes ums Dasein, der geschlechtlichen Auslese und der Vererbung angewöhnt hat. Welchen Werth kann nun wohl ein Denken haben, das in lauter möglicherweise recht schlechten Angewöhnungen besteht! Sollen diese Angewöhnungen aber als gute und löbliche gelten und die angewöhnten Kategorieen für die die Objekte treffenden angesehen werden, so ist man wieder mitten drin in dem wie die Pest geflohenen metaphysischen Ontologismus, und die Ableitung der Begriffe auf psychologischem Wege ist eine blosse Grimasse, ein leichtfertiges Geschwätze gewesen. So oder so: was die Herren sagen, hebt sich selbst auf und bedeutet im Ernste gar nichts. Nehmen sie für ihre Aussagen Wahrheit in Anspruch, so sind die Kategorieen, deren auch sie sich bedienen, nicht das Resultat zufälliger Auslese im Kampfe ums Dasein. Sind dagegen die Kategorieen wirklich ein solches Resultat, so ist alles in ihnen Gedachte ein leerer Wind und keiner Beachtung werth. Aus diesem Zirkel giebt es kein Entwischen.

Hume sucht geradezu die Aeusserlichkeit und macht ausdrücklich Profession von der Oberflächlichkeit. Er unterscheidet Eindrücke und Vorstellungen, die von jenen die Abbilder sind;

aber zugleich bestreitet er in Bezug auf die letzteren wie auf die ersteren jede Aktivität des Geistes und führt den Unterschied auf blosse Intensitätsgrade zurück. Er unterscheidet verflochtene Vorstellungen von einfachen und teilt die ersteren ein in Vorstellungen der Substanz, der Modi und der Verhältnisse, fast wie Aristoteles; um aber jeden Anklang an etwas, was an geistigen Eigenbesitz erinnern könnte, auszuschliessen, lässt er sich auf die Vorstellung von Modi und Verhältnissen gar nicht ein und beschränkt sich darauf, die Substanzvorstellung auf ein äusseres Aggregat von Empfindungen zurückzuführen. Das Verhältniss von Empfindung und Wahrnehmung erörtert er nicht; vergleichen aber und unterscheiden, urtheilen überhaupt bezeichnet er, als wäre das die unmittelbarste und selbstverständlichste Erfahrungsthatsache, als ein rein passives Hinnehmen von äusseren Eindrücken. Alle Ueberzeugung läuft nach ihm auf ein besonders kräftiges Afficiertwerden, und das auf Zustimmung abzielende Schliessen auf eine Art von Empfindung von stärkerer Intensität hinaus. Das denkende Subjekt, meint er, sei nicht nachweisbar; in Wahrheit existierten nur die einzelnen Perceptionen. Diese aber existieren ja erst recht nicht; denn im Moment tauchen sie auf und verschwinden, und dieser Moment lässt sich nicht bezeichnen und nicht festhalten. In Wahrheit also existiert gar nichts.

Aber man würde Hume ganz unrecht thun, wenn man ihn in alledem ernsthaft nähme. Eigentlich liegt ihm an allen diesen Fragen gar nichts. Am ehesten sind ihm noch die Fragen der Moral, der Religion, des gesellschaftlichen Lebens wert erörtert zu werden; denn sie haben Einfluss auf das Wohl und die Zufriedenheit der Menschen. Jene abstrusen Fragen nach der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens sind eigentlich nur der Anlass für ein mehr oder minder unterhaltendes Geplauder, bei dem ihm als Publikum der leidlich gebildete Geschäftsmann oder das wissbegierige Frauenzimmer der guten Gesellschaft vorschwebt. Wenn man später Humes Lehren mit pedantischem Ernste betrachtet hat, so ist das kaum im Sinne ihres Urhebers geschehen. Hume selber meint, sein früheres Werk sei als totgebornes Kind ans Licht der Welt gekommen, nicht sowohl seines Gegenstandes, als vielmehr der Art wegen, wie er den Gegenstand behandelt habe. Er greift darum lieber nachmals zu einer leichteren Behandlungsweise; aber auch schon die frühere ist für Gegenstände von dieser Schwierigkeit ganz ungeeignet. Ihm scheint Cicero fortzuleben, während Aristoteles völlig vergessen sei; so habe Labruyère dauernden Erfolg und Addison nicht minder, während Malebranche und selbst Locke den Leuten zu ernsthaft seien. Hume selber stellt sich zu den ersteren, den minder ernsthaften. Was sollte es ihm auf eine Handvoll Widersinnigkeiten mehr oder minder ankommen? So behauptet er in einem Atem, unsere Vorstellungen

seien adaequate Abbildungen der Dinge, und zugleich will er doch nur davon reden, wie die Dinge unsere Sinne afficieren; denn nur über Erscheinungen lasse sich mit Sicherheit sprechen; über das eigene Wesen der Dinge etwas auszusagen, dazu reiche das Vermögen des menschlichen Geistes nicht aus. Wenn es das eine Mal heisst, die Vorstellung Körper sei nur eine vom Geiste gebildete Zusammenfassung einzelner oft beisammen gefundener Qualitäten, so heisst es das andere Mal, die Existenz von Körpern lasse sich zwar in keiner Art beweisen, aber sie müsse gleichwohl angenommen werden, weil die Natur eine so wichtige Frage nicht unserem unsichern Denken und Spekulieren habe überlassen können. Das ist doch sicher ein Hin-und-her-gerede, wie es leichtfertiger kaum irgendwo gefunden werden könnte.

Hume kennt mindestens in der Mathematik Sätze, die durch blosse Gedankenoperationen gefunden werden können ohne jede Abhängigkeit von etwas wirklich Existierendem. Die von Euklid erwiesenen Wahrheiten, meint er, würden ihre Gewissheit und einleuchtende Kraft für immer behalten, auch wenn es nirgends in der Welt etwas wie einen Kreis oder ein Dreieck gäbe. Gleichwohl sagt derselbe Mann, der lebhafteste Gedanke stehe immer noch weit zurück hinter der dumpfsten Empfindung. Hume unterscheidet Gedächtniss und Einbildungskraft; er schreibt der letzteren eine weniger getreue Reproduction der empfangenen Eindrücke zu und macht auf die Eigenthümlichkeit ihrer Gebilde aufmerksam. Gleichwohl sind seine Augen zu stumpf, um in dem Schaffen der Einbildungskraft das dem Geiste eigenthümliche Bildungsvermögen zu erkennen, und so schreibt er allen Thatsachen zum Trotz ihren Gebilden eine verminderte Lebhaftigkeit zu. Und nun gar die wunderbare Ableitung der Causalitätsvorstellung aus der Gewohnheit! Dass sie seicht und trivial ist, ist nicht das Schlimmste an ihr. Viel schlimmer ist, dass sie ein grober Zirkel ist. Denn die reale psychische Causalität wird eben in dem vorausgesetzt, woraus die Causalitätsvorstellung abgeleitet wird. Die Gewohnheit selber wird ja als Wirkung auf eine Ursache zurückgeführt; das regelmässige Zusammen von Empfindungen ist die Ursache. die Gewohnheit ist die Wirkung. Aus diesem realen Causalzusammenhange soll nun die Vorstellung des Causalzusammenhanges entspringen: einfacher kann man es nicht machen. Der Psychologe ist so Metaphysiker, ohne es zu wissen. Denn giebt es keinen Causalzusammenhang, so giebt es auch keine Gewohnheit, also auch keinen subjectiven psychologischen Ursprung der Causalitätsvorstellung aus der Gewohnheit. Die Ableitung aus der Gewohnheit setzt also voraus, dass es eine objectiv reale Causalität gebe, und giebt es diese, so ist die psychologische Ableitung der Causalitätsvorstellung etwas für den objectiven Zusammenhang der Dinge, der ohnehin feststeht, völlig Gleichgültiges geworden. In alledem

kehrt immer der gleiche Mangel an Kraft und Willen zu eindringlicher Analyse wieder. Es ist der Grundfehler, der sich durch das ganze Humesche Denken hindurch zieht, dass er das, was er als Material und letztes Element des Denkens, richtiger der psychischen Funktionen überhaupt, voraussetzt, die Sinneseindrücke, als ein schlechthin Einfaches betrachtet und gar nicht erst darauf untersucht, ob es nicht an sich schon ein höchst zusammengesetztes, aus geistiger Selbstthätigkeit Hervorgegangenes sei. Und ebensowenig bemüht er sich, die verschiedenen Stufen der theoretischen Thätigkeit des Geistes von dem Empfinden an bis zum strengen Denken zu unterscheiden; der ewig wiederkehrende Refrain von der Schwäche und den engen Grenzen des menschlichen Vermögens bieten ihm ausreichenden Vorwand für solche Unterlassung.

Kurz, Humes Verdienst kann ich so hoch nicht anschlagen, wie es der Herr Vortragende thut; für Humes Klarheit und Konsequenz habe ich ein besonders grosses Mass von Bewunderung nicht übrig. Allen Respect vor Hume dem Schriftsteller; Hume der Philosoph will nicht viel bedeuten.

Noch ein Wort sei mir gestattet über den vom Herrn Vortragenden gemachten Versuch, die Vorstellung der causa efficiens auf die der causa cognoscendi zurückzuführen. Ich halte einen solchen Versuch für aussichtslos. Beide Principien sind gleich ursprünglich. Die logische Begründung eines Satzes hat mit der realen Causalität zwischen den Objecten zunächst gar nichts zu schaffen. Dass alles Werden, alle Veränderung im Realen eine Ursache haben muss, ist ganz etwas anderes, als dass mein Gedanke einer Veränderung einen logischen Grund haben muss. Auch wenn die Veränderung des Gegenstandes ursachlos wäre, könnte doch mein Denken der Veränderung seinen Grund haben an der ursachlosen Veränderung. Vielmehr das denkende Subjekt enthält als Momente seines Wesens ebenso die realen Verhältnisse seiner Objecte, wie die logischen Verhältnisse seiner Begriffe. Zu jenen gehört die Causalität, zu diesen die logische Begründung. Diese Momente des Ich nur einfach als apriorisch zu dekretieren, sie als thatsächlich gegeben aufzuzählen: das genügt allerdings nicht; sie müssen aus dem Begriffe des denkenden Subjects deduciert und in ihrer relativen Würdigkeit und gegenseitigen Begrenzung aufgezeigt werden, wie es zuerst, wenn auch nicht mit vollem Gelingen, nach Fichte Hegel versucht hat.

Bei Gelegenheit darf ich wohl noch Hegel gegen die Aeusserung des Herrn Vortragenden verwahren, als habe er das Allgemeine einseitig hervorgehoben und das Konkrete als das relativ Unbedeutendere betrachtet. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Bei Hegel wie bei Aristoteles hat nur das Einzelne, das Konkrete volle Wahrheit. Aber allerdings, das Einzelne ist niemals bloss Einzelnes, wie es sich der abstrahierende Verstand des common

sense vorstellt. Niemals haben wir das Einzelne als solches, sondern immer die einzelne Kuh, den einzelnen Stein, das einzelne Haus. Eins selber ist als Eins zugleich Zahl. Die blosse Einzelheit ist Abstraktion, wie das Allgemeine eine Abstraktion ist. Das wahre Individuum ist ein Konkretes, in die Einzelheit eingegangenes Allgemeines, und dies ist das wahrhaft Seiende bei Hegel.

Zum Schlusse bekenne ich mich dem Herrn Vortragenden dankbar verpflichtet für die reiche Anregung, die er uns gewährt hat. Insbesondere aber stimme ich ihm freudig zu, wenn er sagt: „Das ist kein echter Realismus, der die Realität, welche sich im Denken offenbart, vernachlässigt“. In der That, wer irgend etwas verstehen will, der muss zunächst das Denken verstehen, und wer die Natur oder irgend etwas Aeusseres erkennen will, der muss zuvor sich klar machen, dass die Natur und alles Aeussere uns nicht anders gegeben sein kann, als in den Formen unseres Denkens. Unmöglich, das Denken aus den Sinnen abzuleiten; vielmehr die Sinne und alles Sinnliche kann nur erkannt werden, indem man das beginnende und sich entwickelnde Denken darin nachweist.

Zum Schluss der Debatte bemerkte Herr Stuckenberg:

In meiner Erwiderung beschränke ich mich auf die sachlichen Einwendungen gegen meinen Vortrag. Ich wollte Hume's Grundprobleme ganz objektiv behandeln, nicht eine Kritik seiner philosophischen Begabung geben. Was am Schlusse des Vortrags im Allgemeinen von seinen Leistungen gesagt wurde, halte ich im vollen Sinne fest, würde es aber als einen Fehler betrachten darauf statt auf die Grundprobleme hier das Gewicht zu legen. Streiten werde ich mit keinem Menschen, der einen Denker, welcher im fünfundzwanzigsten Jahre den Treatise schrieb, für unbedeutend hält. Will ich eine individuelle Meinung in dieser Hinsicht, dann nehme ich doch am liebsten die von Kant. Und wie ist Hume's geschichtlicher Einfluss als Philosoph zu erklären, wenn mit Wahrheit gesagt werden kann: „Hume als Philosoph will nicht viel bedeuten?“ Da möchte ich mich doch, auch Hegelianern gegenüber, auf Hegel's Seite stellen und den hohen Werth des Geschichtlichen hervorheben. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Hume muss widerlegt, nicht verschmäht werden; und die philosophische Entwicklung in Deutschland wie in England beweist, dass, wenn man Hume auch schlägt, man ihn doch hören muss.

Dass wir uns über einen Philosophen wie Hume wohl schwerlich verständigen werden, ist ja selbstverständlich. Nur zur Klarstellung der Begriffe hebe ich einzelnes aus der interessanten Debatte hervor. Um Hume zu widerlegen, muss man seine Probleme bis auf den Grund prüfen. Wenn aber Herr Kahle es „nicht sehr lohnend“ findet, sich mit Hume's Philosophie „eingehend zu beschäftigen“, wird er es doch etwas schwer finden, ihn mit seiner „Weltan-

schauung“ und mit der Annahme, dass es nur selbstbewusste Wesen giebt, zu widerlegen. Will man Hume's Phänomenologie durch die Monaden von Leibniz, also durch eine Metaphysik überwinden, dann muss diese Metaphysik zuerst begründet werden. Annahmen können blose Geschmackssachen sein, und darüber lässt sich nicht streiten.

Herrn Runze möchte ich erwidern, dass ich gar keine Veranlassung hatte, den relativen Werth von Treatise und Inquiry genauer zu erörtern. Recht gut weiss ich, dass Hume die Inquiry vorzog. Aber weshalb? Weil der Treatise ignoriert wurde, wo er wenigstens Angriff erwartete. Herr Runze vertritt noch die alte Ansicht, dass die Inquiry Hume's bedeutendste philosophische Leistung ist, ein Ansicht, die ich als überwunden betrachte und deshalb nicht zu widerlegen suchte. Es ist eine Frage der Kritik, und neben der Vergleichung von den betreffenden Schriften kann ich die gründliche Untersuchung von T. H., Green als Einleitung in Hume's Werke, Ausgabe von T. H. Green snd T. H. Grose, 1874, empfehlen. Ich verweise auch auf Adamlon's „Hume“ in Encyclopaedia Britannica. Dem Analytischen und Synthetischen in Hume's Philosophie kann ich dieselbe Bedeutung wie Herr Runze nicht beilegen. Um es bei Hume zum Grundproblem zu rechnen, muss man sich schon auf Kant's Standpunkt stellen. Wo es nur Associationen auf Gewohnheiten gegründet giebt, da kann es ja gar kein eigentlich synthetisches und analytisches Verfahren geben. Associiren ist noch keine Synthese; und wo keine Synthese, da ist auch keine Analyse. Um Kant's Verhältniss zu Hume zu würdigen, sind zwei Aufsätze von Stirling, „Kant has not answered Hume“ in Mind, 1884 viertes Heft und 1885 erstes Heft, beachtenswerth.

Leid thut es mir, dass Herr Lasson so viel über Hume als Denker sagte und dann den „gemachten Versuch, die Vorstellung der causa efficiens auf die der causa cognoscendi zurückzuführen“, nur flüchtig berührte. Wenn gesagt wird: „Beide Principien sind gleich ursprünglich“, dann bedarf „ursprünglich“ beides Erklärung und Begründung. Vielleicht hat man dem Apriorischen in Deutschland, „Intuitionalism“ in Schottland und „the Unknowable“ in England zu viel aufgebürdet, nur weil man es nicht erklären konnte. Dann bitte ich auch zu beachten, dass nicht die Causalität an sich zu erklären ist, sondern der Ursprung und die Bedeutung des Begriffs der Causalität. Das Problem ist bei Hume nicht metaphysisch, sondern erkenntnisstheoretisch. Herr Lasson scheint Wesen und Denken zu identificiren. Was „das denkende Subjekt als Momente seines Wesens enthält“, braucht es deshalb noch nicht als Momente seiner Vorstellung zu haben. Und ehe die Momente des Ich „aus dem Begriffe des denkenden Subjekts deducirt werden“, verlangen wir zuerst den Beweis, dass

diese Momente wirklich da sind als wesentliche Bestandtheile des Ich. Eine angeborene Idee ist doch der Begriff nicht; wenn aber nur die Anlage dazu angeboren ist, dann ist immer noch zu zeigen, wie der Begriff entsteht. Es fällt den meisten Menschen, die ihn haben, doch gar nicht ein, den Begriff aus dem denkenden Subjekte zu deduciren, und sie könnten es auch nicht wenn sie es wollten. Das Werden des Begriffs kann unbewusst sein; aber die Induction geht doch der Deduction voran. Veranlassung zur Bildung des Begriffs finden wir wohl am ersten in unserer Willensthätigkeit, wie Jacobi, Herschel, Zeller und so viele andere behaupten; aber die Denknothwendigkeit des Begriffs findet sich in der Nothwendigkeit eines Grundes für jeden Gedankenwechsel. Diese Denknothwendigkeit ist für Hume ein bloses Gefühl oder Gewohnheit. Existirt sie aber, dann kann das Denken nicht weiter gehen. Das Verhältniss des Denkens zum Sein ist eine andere Frage.

Wichtig ist es für die jetzige Debatte nicht, ob Hegel „das Allgemeine einseitig hervorgehoben und das Konkrete als das relativ Unbedeutendere betrachtet.“ Ich glaube aber doch, dass Herr Lasson dies selbst zugiebt wenn er sagt: „Das wahre Individuum ist ein Konkretes, in die Einzelheit eingegangenes Allgemeines“. Was heisst das anders, als dem Konkreten seine Bedeutung dem Allgemeinen gegenüber rauben? So erhält ja das Konkrete seine Bedeutung vom Allgemeinen, das darin eingegangen ist. Geht aber das Allgemeine in das Einzelne? Ausserhalb des Konkreten ist das Allgemeine leere Abstraktion. Im strengen Denken geht man vom Konkreten zum Allgemeinen, und nie vom Allgemeinen zum Konkreten anders als durch eine Zurücklegung desselben Weges. Es ist ja nur ein Allgemeines, weil es jedem Konkreten gemein ist. Auf mich haben Hegel's Werke den Eindruck gemacht, dass er weder in der Psychologie noch in der Naturphilosophie das Konkrete würdigt. Dass er das Einzelne, das Individuum und das Wirkliche so hervorhebt, besonders in der „Phänomenologie“, und dass er in seiner „Naturphilosophie“ von einer „concreten Allgemeinheit“ spricht, macht noch lange das Konkrete nicht zum wesentlichsten Elemente seiner Philosophie. Für ihn hat das Konkrete nur so fern Bedeutung, als es sich vom allgemeinen Begriffe construiren lässt und bereit ist, sich in die Idee, ins Absolute, ins All aufzuheben. Mit dem Allgemeinen, welches die Wissenschaft so mühsam sucht, fängt er an, er lebt und webt in ihm, und lässt es sich das Einzelne und Konkrete sklavisch unterwerfen. Dies kann man behaupten und doch das wahrhaft Grossartige in Hegel's Philosophie anerkennen.

Hegel gegenüber würde ich also im Einzelnen Hume vertheidigen. Es wird wohl nicht zu leugnen sein, dass beide einseitig und beide zu überwinden sind. Und muss nicht dasselbe auch von Kant gesagt werden? Hume zersplittert die Vorstellungen,

weil er weder ein Vorstellendes noch ein Vorgestelltes kennt; er hat weder Subjekt noch Objekt, sondern blos ein Phänomenales, welches zwischen beiden hin und her schwankt. Kant hat ein Subjekt, aber es ist nicht nur ein dualistisches, zersplittertes, sondern auch ein bloses Phänomen. Seinem „Ich denke" fehlt doch eigentlich das Ich. Das Gespenst eines „Ding-an-sich" zu legen, muss er von der theoretischen zur praktischen Vernunft seine Zuflucht nehmen; und indem er das Wissen vernichtet, um für den Glauben Raum zu finden, kommt er auch mit seinem Apriorischen nicht zur Ueberwindung des Empirismus Hume's. Hegel zeigt den Widerspruch in Kant's Ding-an-sich, nimmt aber dann eine ontologisirte Idee an, die doch nur eine blose Abstraction des Geistes ist zu dem sie werden soll. Ich kann deshalb eine Berufung auf Hume, Kant oder Hegel nicht als die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit betrachten. Nicht die Resultate, sondern die Grundprobleme sind für uns das Wichtigste, und auch zu diesen müssen wir uns kritisch verhalten.

Zum Schluss möchte ich noch sagen, dass der grösste Tadel Hume's wohl nicht darin besteht, dass er die Philosophie zur Psychologie herabwürdigt und das Empirische zur Grundlage des Denkens macht, sondern dass er in der Psychologie das Psychische nicht findet und im Empirischen die subjektive Thätigkeit übersieht. Bei ihm, wie so oft in der Psychologie, wird von zwei Faktoren eines Prozesses nur einer betrachtet. Das Geistige verkennt er im Sinnlichen, das Denken im Denken. Wo der Geist ein bloser Spiegel ist, da kann das Abgespiegelte weder verstanden noch verknüpft werden. Am Ende des Treatise bekennt er, dass sein Versuch einer Erkenntnisstheorie misslungen sei, und damit ist auch sein Standpunkt gerichtet. Wo ist aber der Philosoph, der die Probleme, die er sich gestellt, gelöst hat?

Bericht über die auf das Preisausschreiben der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin eingelaufenen Konkurrenzschriften.

Auf das von der Philosophischen Gesellschaft unter dem 28. Juni 1884 erlassene Preissausschreiben, in welchem eine

Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels

gefordert wurde, sind rechtzeitig bis zum 1. Januar 1887 und mit Erfüllung der vorgezeichneten formellen Bedingungen drei Arbeiten, sämtlich in deutscher Sprache, eingelaufen. Zur Begutachtung dieser Arbeiten und zur Entscheidung über den zu erteilenden Preis hat die Philosophische Gesellschaft in ihrer Sitzung vom 8. Januar 1887 einen Ausschuss eingesetzt, bestehend aus den Professoren Michelet, Lasson und Frederichs. Die Beratungen dieses Ausschusses haben zu folgendem Ergebnis geführt.

Die erste und umfangreichste Arbeit mit dem Motto: „Erst wenn man die Sache versteht etc.“ hat ein dem grossen Aufwande von Mühe irgend entsprechendes Resultat nicht erreicht. Von den drei in dem Preisausschreiben betonten Anforderungen ist in dieser Arbeit keine einzige schärfer ins Auge gefasst worden. Der Forderung zunächst, die dialektische Methode Hegels auf Grund seiner Schriften zu entwickeln und die Beziehungen der Dialektik zur Logik und Metaphysik Hegels festzustellen, wird durch die blosse Mitteilung längerer Stellen aus der „Phaenomenologie des Geistes“ und den verschiedenen Teilen der „Encyklopädie“ nicht genügend entsprochen. Wenn dann ferner Wert und Bedeutung der dialektischen Methode bestimmt und die Frage beantwortet werden sollte, ob dieselbe den an

die philosophische Methode zu stellenden Anforderungen entspreche oder nicht, so reicht auch für diese Seite der Aufgabe die an die einzelnen mitgeteilten Stellen aus Hegels Schriften angeknüpfte, zuweilen recht äusserliche und auf dogmatischer Voreingenommenheit brechende Kritik nicht aus. An die geschichtliche Frage endlich, wie sich die Methode Hegels zu derjenigen seiner Vorgänger verhalte und ob sie etwa eine Weiterbildung derselben sei, tritt die Preisschrift kaum auf einigen wenigen Blättern heran und erledigt sie ohne irgend welche gründliche Erwägung. Der Preisschrift lässt sich weder das erforderliche Mass von Fertigkeit in begrifflichen Erörterungen noch die nötige Beherrschung des geschichtlichen Materials nachrühmen. Die Kommission war deshalb einstimmig der Meinung, dass dieser Arbeit der Preis nicht erteilt werden könne.

Die zweite Arbeit mit dem Motto: „Ich weiss, dass sie die einzig wahrhafte ist. (Hegel)“ beschränkt sich auf einen wesentlich geringeren, nur zu knapp bemessenen Umfang, ist gewandt geschrieben und enthält einzelne schätzenswerte Ausführungen. Aber vermisst wird jede Originalität der Auffassung, und während eine streng wissenschaftliche Arbeit auf Grund eines möglichst vollständigen wissenschaftlichen Materials verlangt war, stellt sich der Verfasser ausdrücklich die Aufgabe der Popularisierung. Er wendet sich an solche Leser, „denen Hegels Philosophie bisher unbekannt oder undurchdringlich geblieben war“, und will „Ursprung und Wesen der dialektischen Methode in der Sprache des gewöhnlichen Bewusstseins beschreiben.“ In Folge dessen sind die tiefer liegenden Schwierigkeiten des Gegenstandes so gut wie unberührt geblieben und finden sich zu eingehenderer Kritik und sorgfältigerer historischer Erwägung kaum geringe Ansätze vor. Die Einwände der Gegner sind überhaupt nicht berücksichtigt, und der warmen Parteinahme für das Hegelsche Philosophieren fehlt es damit an dem gesicherten Fundament. Demnach glaubte die Kommision, so energisch auch von einer Seite die als verdienstlich anzuerkennenden Bemühungen des Verfassers hervorgehoben wurden, die Arbeit doch nicht als eine für die Erteilung des Preises in Betracht kommende Lösung der gestellten Aufgabe ansehen zu können.

III

Die dritte Arbeit mit dem Motto: „Das Uebersinnliche ist das Sinnliche“ und dem Titel: „Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik“ ist unzweifelhaft das Werk eines gründlichen und in der Behandlung der schwierigsten Probleme geübten Denkers. Der Verfasser hat die Aufgabe in wesentlichen Punkten richtig ergriffen und es vermocht, sich in den Mittelpunkt des Gegenstandes zu stellen. Das Wesen der dialektischen Methode ist auf Grund der Hegelschen Schriften sorgfältig und mit eindringlichem Scharfsinn nicht ohne originelle Gesichtspunkte entwickelt und ihre Beziehungen zur Logik und Metaphysik mit gründlichem Verständnis dargelegt. Der Versuch, die Bedeutung der methodischen Principien Hegels für das Verständnis der Wirklichkeit aufzuzeigen und an ihrer Durchführung bei Hegel selbst einschneidende Kritik zu üben, zeugt von einem achtungswerten Streben, in die Tiefe zu dringen. Daneben leidet freilich die Arbeit auch an sehr erheblichen Mängeln. Zunächst ist die historische Seite der Frage nicht genügend berücksichtigt worden. Von Hegels Vorgängern hat der Verfasser Kant nur gestreift, Fichte und Schelling eingehender behandelt; die gesamte vorkantische Philosophie dagegen, auch die der Griechen, und die Verhandlungen über Hegel und seine Dialektik, wie sie in der nachhegelschen Epoche so überaus eifrig geführt worden sind, hat er nahezu unerörtert gelassen. Sodann weist zwar der Verfasser auf die Richtung hin, nach welcher die Hegelschen Gedanken fortzubilden seien, und sucht in dem Streben nach einem „konkret-sinnlichen“ Standpunkt einen Anhalt an Ludwig Feuerbach und an der neuesten Form naturwissenschaftlicher Anschauungen zu gewinnen. Aber seine betreffenden Ausführungen sind mit einer gewissen Gewaltsamkeit und Dunkelheit behaftet, und in der Flucht vor dem Abstrakten scheint er selbst zuweilen in der Abstraktion stecken zu bleiben. Zudem ist die Form der Arbeit zu wenig durchgebildet. Neben Stellen von überzeugender Kraft und Nachdruck finden sich andere von grosser Schwerfälligkeit, vielfache Wiederholungen, unnötige Dunkelheit und Breite. So konnte die Kommission trotz der warmen und lebhaften Anerkennung, die sie der Gründlichkeit und dem Ernste dieser Untersuchung zollt, doch zu keinem anderen Beschlusse kommen, als der Arbeit in ihrem gegenwärtigen, viel-

fach unfertigen Zustande den Preis zu versagen. Da ein Accessit nicht vorgesehen ist, hat auf den Vorschlag der Kommission die Philosophische Gesellschaft beschlossen, mit dem Verfasser der Preisschrift sich in Verbindung zu setzen, um die geeignetste Form, in der sie seinen Studien eine Förderung zu gewähren vermag, zu ermitteln.

Als Verfasser der an letzter Stelle und mit Auszeichnung genannten Abhandlung hat sich genannt:

Herr **Eugen Heinrich Schmitt**, Cancellist beim Königl. Gerichte zu Zombor in Ungarn, Bácser Comitat.

Berlin, den 25. Juni 1887.

**Der Vorstand
der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.**

Prof. Dr. **Adolf Lasson**, Vorsitzender.

Meineke, Stadtgerichtsrat a. D. Schriftführer.